بسم الله الرحمن الرحیم









بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون
المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل
بسوابغ الإنعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم
بواجب شكره الحامدون القديم الأبدي فلا أبد سواه الدائم السرمدي
فكل شيء مضمحل عداه أحمده سبحانه حمدا يقربني إلى رضاه وأشكره شكرا
أستوجب به المزيد من جزيل مواهبه وعطاياه وأستقيل من خطاياي
استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه وأسأله العصمة
من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل وأشهد أن لا إله إلا الله وحده
لا شريك له الكريم الذي لا تخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال و
أشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الأولين والمرسل بالإرشاد
والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام

الطيبين



الطيبين صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما أما بعد
فإن أولى ما أنفقت في تحصيله كنوز الأعمار وأمالت التردد بين العشي
والإبكار في مطالعته الأفكار هو العلم بالأحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
إنه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالأرباح كاسبه
والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الأخرى
ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم أجمعين في
تحقيق مباحثه جهدهم وأكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا
ببنان أفكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة إلى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية و
مبسوط شاف يتجاوز النهاية وإيضاح يحل من قواعد المشكل وبيان يكشف
من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
إلى مدينة العلم ويجلو بإنارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى
دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في
الآفاق ومهذب جمل يسعف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار ومعتبر
يجمع مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد أصوله الجنان

وروضة بحث يد هضم بادشاذرفه ... وأجزل عنهم
من جوده مثوبتهم ... وحيث كان من ... علينا لاقتفاء
آثارهم أحببنا الاستسعاد بتأليف كتاب في الفقه
الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه معاهد المسائل
وأحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشقفنا فيه ... الفروع بتهذيب
الأصول وجعلنا فيه تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة إلى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الأسماع من غير إيجاز موجب للإخلال ولا إطناب
معقب للملال وإياه أسأل الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ونفع
به إن يهدينا حتى نصل لأفهام إلى المنهج القويم ويثبت الأقدام على
صراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة وأقسام أربعة والغرض
من المقدمة منحصر في مقصدين المقصد الأول في نبذة من فضل العلم وذكر بعض ما
يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه
الحاجة إليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم
أن فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته أمر كفى انتظامه في سلك الضرورة
مؤونة الاهتمام ببيانه غير أنا نذكر على سبيل التنبيه أشياء في هذا المعنى
جهة العقل والنقل كتاباً وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فأما

الاستدلال

الاستدلال فمن ذلك يقتضي بعلو شأنه ويفضي إلى الخروج عما هو المقصد فأما
الحجة العقلية فهي أن المعقولات تنقسم إلى موجود ومعدوم ولا يخفى أن الشرف
للموجود ثم الموجود ينقسم إلى جماد ونام ولا ريب أن النامي أشرف ثم النامي ينقسم
إلى حساس وغيره ولا شك أن الحساس أشرف ثم الحساس ينقسم إلى عاقل وغير
عاقل ولا ريب أن العاقل أشرف ثم العاقل ينقسم إلى عالم وجاهل ولا شك أن
العالم أشرف فالعالم حينئذ أشرف ... وأما الكتاب الكريم فقد أشير إلى ذلك
في مواضع منه قوله تعالى في سورة العلق وهي أول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله
في قول أكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ
وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر
نعمة الإيجاد وأتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الإيجاد نعمة أعلى من العلم
لكانت أجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر
هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الإنسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم
يعلم إنه تعالى ذكر أول حال الإنسان أعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر
حاله وهو صيرورته عالماً وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه سبحانه قال كنت
في أول أمرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره إلى هذه الدرجة
الشريفة النفيسة الثانية قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض

مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلة في خلق العالم
العلوي والسفلي طراً وكفى بذلك جلالة وفخراً الثاني قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الثالث قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الرابع قوله تعالى انما يخشى
الله من عباده العلماء الخامس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السادس قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية
السابع قوله تعالى قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الثامن
قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات التاسع قوله تعالى مخاطباً
لنبيه صلى الله عليه وآله مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علماً العاشر
قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الحادي عشر قوله تعالى
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون واما السنة ففي
ذلك كثيرة ولا تكاد تحصى فنذكر منها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم
السيد الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي
ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين ابن عبد الصمد العاملي
قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي ابن السيد فخر الدين الهاشمي
قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة

والدين

والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن
عبد العالي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد المؤذن الجزيني عن
الشيخ ضياء الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس سره عن الشيخ
فخر الدين ابي طالب محمد ابن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف
بن مطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل
شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم
الطبرسي عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر
محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون

القدّاح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه
علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به
وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماوات ومن في الارض حتى الحوت في
البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء
ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن
اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني
عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف
عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع تعلموا العلم فان
تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه
صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح
على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى
ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلواتهم لان العلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان

من الضعف

من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا
والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء
ويحرمه الاشقياء. فصل ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن
ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد
الرحمن بن زيد عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة
على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم
عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب
العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء
لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن

اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتأويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهم السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان
امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان
احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل
عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعاً عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال
عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن
احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتهم
شيعتكم ودخل ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب المؤمنين شيعتنا افضل من الف عابد فصل
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاة تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير
القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها

باجتناب

باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية
وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن
علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد
بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري
عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه
للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل
فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع
منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونهم فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم
فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل
ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل
ويخشى وجلاً داعياً مشفقاً مقبلاً على شانه عارفاً باهل زمانه مستوحشاً
من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعاً

عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب
علم وطالب دنيا فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك
الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا
فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي
الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد
الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة
اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع
قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط
ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا
بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع الطريق عبادي
المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار

ان

ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها انتهى ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله
عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر
الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال قال حدثنا عبد الله
بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن
سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال ع حق سائسك
بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا
ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب
ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له
وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه
لله جل اسمه لا للناس واما حق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك
قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم
الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت
منعت الناس من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على
الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد

عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين
السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن محمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان
من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال وان لا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه
وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا
تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان
خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي
في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة
فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم
جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن
ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها
تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان
بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث

عن النبي ص

عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا
ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم
التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى
الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار
بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق و
طول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون
الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل
عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن
محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله ع
قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن
الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن المنقري
عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسأله
عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب
في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل
به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا

[illegible]

عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب
على المنبر ايها الناس اذا علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة
ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على ان الجاهل المتحير وجهله على هذا
الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حاير باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا
ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق
ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان غشكم
لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب
ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن آبائه عليهم السلام
قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم
مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال العمل به قال ثم مه يا رسول
الله قال نشره   ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية
بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه
بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا

تكونوا

تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد
الله ع في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من
صدق قوله فعله ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي
الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم
الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في
نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن
ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يقول
يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث
علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة
عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري
عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة
بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع

يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع
وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص
وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية
ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرا
هيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن
غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله تم ولما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل ثبت انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه
لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى فيمتثل و
نواهيه فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله اشرف المعلومات بعد ما ذكر
ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول

الله ص

الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقالوا له اعلم
الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال
النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة
آية محكمة وفريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين
بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع
قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال
قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز
عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما احد يموت من المؤمنين احب
الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في
الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع
يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله
عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة

لا يسدّها شيء لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة
لها وبالإسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن
سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من
الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالإسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه
قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام
الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الأشياء للحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب
ان نوع الإنسان اشرف ما في العالم السفلي من الأجسام فيلزم تعلق الغرض
بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما
يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان
يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست
بمنافع وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها

لم يعقل

لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر مما
يتعلق بالمنافع الأخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها
هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد
روينا بالإسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل
عن فضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب
عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد
عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه
منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد
عن جعفر بن محمد عن القاسم بن ربيع عن المفضل

بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا
فانه من لم يتفقه في دين الله تعالى لم ينظر
الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسنا
د السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري
قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي
قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن
ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء والعلا عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اوتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال كان
ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب
وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحا
بنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت
السياط على رؤس اصحابي حتى
حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال
ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية
وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها التفصيلية علم الله تعالى
وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان
هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه وهكذا
يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالا
حكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا
لا نريد به العامي بل من لم يبلغ الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل
ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم
لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن

قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد [illegible] هذا مشكل [illegible] فما الفرق بين الفقيه والمقلد اذا كان دليله ايضا اجماليا فان [illegible] هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي [illegible] حكم الله في حقي [illegible] هذا الدليل [illegible] في مواضع [illegible] الفقهية [illegible] ان التفصيلية [illegible] في الاصطلاح [illegible] مع [illegible] الفقيه وقد يقال [illegible] المقلد ايضا [illegible] وهو [illegible] في مواضع [illegible] من المواضع [illegible] في [illegible] الكل [illegible] وهو ان ادلة الفقيه [illegible] استنباط الاحكام وادلة المقلد [illegible]

لابتنائه غالبا على ما هي ظنية الدلالة او السند فكيف يطلق عليه العلم والجواب
اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور
على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كلا عن الاجتهاد فلا يحصل
للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل
في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم لم يسلك فيها بالنسبة
الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة
الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى
باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه
قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه
من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده
على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال
الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام

الشرعية

الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية
الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعيف ظ عندنا واما عند المصوبة القائلين
بان كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه
وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

فصل

واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور
التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث
لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف
والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال
ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق
وفسادها عن علم اللغة والنحو والتصريف فلانه من مبادي هذا العلم الكتاب
والسنة والاجماع واحتياج العلم بها الى العلوم الثلثة ظ فهذه هي العلوم
التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر

واما تاخره صح

فصل ولابد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ

تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة

وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو مشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل

فصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الاركان المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكاة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر

ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل
على المعانى المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثانى واما
اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعى بغير خلاف احتج المثبتون
بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات
وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد
مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى الى الفهم عند اطلاقها وذلك
علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى
الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ان تكون
حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بكونها
مجازات ان الشارع استعملها فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد
ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى يفهم من الالفاظ
عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات اللغوية لما فهمت الا بالقرينة و

وفى كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة
الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فلا
يلزم منه كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما فى الوجه الاول
فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة
بغير قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة
عرفية لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية
لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر
الوجه الثانى انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما

هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها
وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كالكل وقد قال الله انا انزلناه قرآنا عربيا
واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا يمكن فان عنيتم بالتفهيم
وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح
بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية
كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى
اللغوي فتلك المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة
الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير
في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان
قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق

على البعض

٢ بالنسبة الى المعنى اللغوي

على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء
مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات
ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن و
بعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك
للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض
القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال
لا ريب في وجه وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق
فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة
واما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر
حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها
الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون
ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح للمذهب النافي وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين

بالوقوع اختلفوا في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد اذا كان الجمع بين ما يستعمل
فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في
المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي
ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون
انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي
غيره حقيقة ولنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما يتمسك
به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق
اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني
علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو
استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب
الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل
بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف

ايضا

ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل
ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق لفظ الموضوع للجزء وارادة الكل
كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل
من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كما ذكرنا فاختصاص اللفظ ببعض الموضوع
له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل
وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا
على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال
زيدان وزيدون وما اشبههما مع كون المعنى في الاحاد مختلفا
وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة
المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج
المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما

لان كلا من طرفي الحقيقة

بطريق الحقيقة بل يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو

جمع بين المتنافيين فان اللفظ المشترك بين معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا

وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده

ولهما معا لكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم

من ارادته لها على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين

على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين

على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه منا فتقريفيه اذ المراد

نفس المدلولين معا لا بقاده لكل واحد منفردا وغايته ما يمكن ان يقال

ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه

فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل

الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان

التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد

واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد

فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة

ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كونه الاستعمال

المذكور

المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة وانما نفي صحته مجازا حيث توجد

العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي

يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما

هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن

اين يجي التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ

واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط

ان يكون مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شي وهو متحقق

في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في

كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك

اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط

شي بل هي بشرط شي واما فيما عداه فالدليل حق كما اسلفناه

وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى

الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال

والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة

على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله و

وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو
مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل
المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا لا يكون في كون اللفظ
مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز
لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة
فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك
مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون
ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين

حجة المانعين

حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وهو ممتنع وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية ح فاذا
استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند التكلم واحتج القائلون بكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له
اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان
مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من
المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد
ما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد
ابطال الاولى وتوجيه الحجة على مجازيته بانه فيه خروجا عن محل النزاع
اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا

ارادة المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتباره صح

ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب

للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مرّ آنفاً في المشترك وما ذكر في الحجة يدلّ على
انّ اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول
فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيهما فيه فان النافي للصحة يجوّز ارادة
المعنى المجازي الشامل ويسمّى ذلك بعموم المجازي مثل ان يريد بوضع
القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في
هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام
الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان
القول بالمنع متوجها لانّ ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون
اعتبار كونه منفردا كما قرّر في جواب حجة المانع في المشترك اتّجه القول
بالجواز لانّ معنى الحقيقي يصير بعد تجريده عن الوحدة مجازيا باللفظ في
القرينة اللازمة المجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعلّ المانع في الموضعين
بناه على الاعتبار الاخر وكلا المرجح متجه لكن قد عرف انّ النزاع يعود

معه

الحقيقي والمجازي صح

وكلا المرجح متجه لكن قد عرفت انّ النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا ظهر
ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا معا اذ يكون فان المعنى الحقيقي لم يرد
بكاله وانّما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني
في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في اوامر اصل صيغة
افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا للجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن
وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد
وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ وبينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل
كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك

الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله
موجودة غالبا فالعلماء انما يفهم منها الامر لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما
ذكرناه انتفاء القرائن فالتقدير كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم ح عن فاد بضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المط
الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر
اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان
هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل
الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك
على وجوبه الا بتقدير كون الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي
لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك ممتنع على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي

الوجوب وهو عين المتنازع فيه
قلنا هذا الامر للايجاب صح

ثبت

ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعقاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به
وليس كذلك بل المراد بها حمله على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو
ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكره فبعيد
عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها
في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الاية
عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة
المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايد ذلك
جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المط اذ لو كان
حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه
ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض
اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل
قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند

انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه
للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع
والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يمكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا الذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب
بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى
الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة
فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذا الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف
ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك

وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت
بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائل
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه
وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من
كونه مجازا فيما عداه فلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع
له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما
وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك اللفظي سواء جعل حقيقة
ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين

وفی الثانی حاصل فیهما وربما توهم تساویهما باعتبار ان استعماله فی القدر
المشترک علی الاول مجاز فیکون مقابلا لاستعماله فی المعنی الاخر علی الثانی
ای القدر المشترک
فیتساویان ولیس کما توهم لان الاستعمال فی القدر المشترک ان وقع فعلی
غایة الندرة والشذوذ واین هو من اشتهار الاستعمال فی کل من المعنیین
وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم علی التقدیر الاول اقل کان اولی
بالترجیح لو لم یقم علیه الدلیل احتج السید رضی الله عنه علی انها
مشترکة لغة بانه لا شبهة فی استعمال صیغة الامر فی الایجاب والندب
معا فی اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال یقتضی
الحقیقة وانما یعدل عنها بدلیل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فی
الشیئین او الاشیاء الا کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلالة علی الحقیقة
واحتج علی کونها حقیقة فی الوجوب بالنسبة الی العرف الشرعی بحمل
الصحابة کل امر ورد فی القران او السنة علی الوجوب وکان یناظر
بعضهم بعضا فی مسائل مختلفة ومتی اورد احدهم علی صاحبه امرا من
الله سبحانه او من رسوله ع لم یقل صاحبه هذا امر والامر یقتضی الندب
او الوقف بین الوجوب والندب بل اکتفوا فی اللزوم والوجوب
بالظاهر

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ایضا ان ذلک من
شان التابعین لهم وتابعی التابعین فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
یخرجوا عن القانون الذی ذکرناه وهذا یدل علی قیام الحجة علیهم بذلک
حتی جرت عاداتهم وخرجوا عما یقتضیه مجرد وضع اللغة فی هذا الباب
قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامیة فلا یختلفون فی هذا الحکم
ای کون الامر فی الشرع حقیقة للوجوب ۱۲
الذی ذکرناه وان اختلفوا فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللغة
لم یحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا علی ما بیناه ولم یتوقفوا علی الادلة
الا علی الوجوب
لوضع الطلب
وقد بینا فی مواضع من کتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه
الاول انا قد بینا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فیتم ان
مجرد استعمالها فی الندب لا یقتضی کونه حقیقة ایضا بل یکون مجازا لوجود
امارته وکونه خیرا من الاشتراک وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
فی الشیئین او الاشیاء کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلالة علی
الحقیقة انما یصح اذا تساوت نسبة اللفظ الی الشیئین او الاشیاء
فی الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه اوعا اشتهر هذا من
علامتا الحقیقة والمجاز فلا وقد بینا ثبوت التفاوت واما احتجاجه

على انه في العرف الشرعي للوجوب فيتحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم
له على الوجوب انما هو لكونه لطلبه ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي
تغير اللفظ عن موضوعه الاصلي اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا
تذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب
في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران
والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه
موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما
العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما بالاحاد فلا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في
الطلب وكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان
ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناه ومرجعها الى تتبع مظان استعمال
اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق احتج من قال بالاشتراك
بين الثلثة باستعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك
بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو
الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وللقدر المشترك بين الوجوب والندب

وجوابه

وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم
في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه كجوابه فانه يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في
الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل
التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم عليهم السلم

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف
جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل فقط والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الة يقع بها
الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل
به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقليله اخر وهو انا نقطع بان المرة

والتكرار من صفات الفعل اعنى المصدر كالقليل والكثير لانك تقول
اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة
ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوص
شئ منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل
اعنى صفة المعنى المصدرى فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما
فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا
انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليها
بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
في طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاولون
بوجوه احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا
قطعا والثاني ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع
اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده
والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب
عن الاول منع الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا
لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما

انه قياس

انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان
الفارق فان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الا
الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع
من فعل غير المامور به بخلافه في النهى اذ التروك يجمع ويجامع كل فعل
وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده او تخصيصه
بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهى الذى في ضمن الامر مانعا
عن المنهى عنه دائما بل يتفرع على الامر الذى هو في ضمنه فان كان دائما
فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع
من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها
لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار
فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه صار
ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة تحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في
المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب
في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا
بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة و

والتكرار وهو طلب له ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايقاعها وقع واحتج
المتوقفون بمثل ما مر انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له و
الآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق
بمنع الحصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة
وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر
الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ
وجماعة الى ان امر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى
وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف
في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق
ابو القاسم ابن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو
الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل
والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل
فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا
قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك

معلوم

معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه
بان ذلك يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون
عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة عن القرينة
انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان
له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب انه باعتبار
كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما
الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه
غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر
الفعل عنه وقد فرض انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه
واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل
من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز
التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان
التاخير متعينا اذ يجب ح تعيين الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان
جائزا فلا لتمكنه من الامتثال ح بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال

الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو
فعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد
اليها فيجب المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا يرى انه لا يقال لمن قيل له
صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا
فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا
لما تقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتأمل [illegible] انه كل مخبر كالقائل زيد
قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل وهي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الآمر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة
لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه غني عن البيان
ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور
وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل [illegible] ان النهي يفيد الفور
فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور

بنحو ما مر

قال [illegible] وبعد التسليم ان [illegible] سارعوا مع الندب جائزة [illegible] ان يكون [illegible] الفور يتحقق [illegible] الى ان [illegible] اربع [illegible] انتهى

بنحو ما مر في التكرار انه انما يجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج
السيد ره بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد
يرد ويراد به التراخي فظاهر استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي انه
حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع
فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر
ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن
افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع
الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد
المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ
ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في الدلالة على التخيير بينهما
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان
الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر
وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر ولو
صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج
ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان القائل افعل هل معناه افعل في

في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في زمن الثاني
من غير بيان حال الزمن من الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر
الفعل في جميع الازمان فان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد يشير
الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين يبنى عليهما الحكم لا فيهما و
كان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا
بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها شيئا بل منها ما
يدل على ان الصيغة بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور
فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له
القول الا بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان بعض
لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد
على الاخرى فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي
بالاطلاق وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي
المكلف بها فالتركيبي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم
ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على
ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او

او غيرهما

او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره
فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه و
كلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الرأي
حيث حكى السيد فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر
بما لا يتم الا به وقال السيد ان الصحيح في ذلك التفصيل فانه ان كان الذي
لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب
وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكاة والحج فانه لا يجب
علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب
الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما
قسما واحدا ونفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا
المسبب بشرط اتفاق وجود السبب لابد من وجود المسبب اذ مع وجود السبب
لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود
الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون

اعم من ان المقدمة اما شرعية او سببية
ويكون شيئا ما معتبرا وشرعية او عادية
فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة
الى العتق [illegible]
كالصعود للكون على السطح والعادي
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا تكلفنا بالطهارة كما فى الزكاة والحج وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال
المعتزلة بوجوب نصب الامام على الوعيدية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم
الا به وهذا كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب الاصوليين المشهورة
بهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس الغرض تحقيق حاله هنا بل مهم
فانه عدل الى البحث فى المعنى المعروف والجزم بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف
يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبطل
تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لا يتعلق بالمسببات
لعدم تعلق القدرة بها ابتداء دون الاسباب فالامتثال بها وايقاعها [illegible]
لانه لا يمكن تركها بعد ايجاد [illegible] امر متعلق ظاهره بسبب هو بحسب الحقيقة
متعلق ظاهر بالمسبب فالواجب حقيقة هو وان كان فى الظاهر وسيلة
ولو هذا الكلام عندى منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة
لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر
كاف فى وجود التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف يرفع
ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول
بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف على كل حال فالذى
اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالسبب نادر وان
الشك فى وجوبه [illegible] واما غير السبب فالاقرب عندى فيه قول المفصل لنا

انه ليس الصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ وايضا يمتنع
عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو
كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفسه احتجوا بانه لو لم يقتض
الوجوب فى غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب
عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مط وبيان بطلان كل من قسمى اللازم
ظ وايضا فان العقلاء لا يرتابون فى ذم تارك المقدمة مط وهو دليل
الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدمة
كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو عن المقدور وتاثير الايجاب فى القدرة
غير معقولة والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى لان الخطاب به عبث فلا يقع
من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعى فينكر وجوده وجواز
تحقق الحكم العقلى هنا دون الشرعى يظهر بالتامل وعن الثانى منع كون
الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك
عن تركها الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضى النهى
عن ضده الخاص لفظا ولا معنا واما العام فقد يطلق ويراد به احد

الأضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي
النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا الامر يدل على النهي عنه
بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الأصل واضطرب كلامهم في بيانه محل من
المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني
الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم
من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف
فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه يخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي
في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام
باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف وقع
على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع
ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم تحصيل الخلاف هنا انه ذهب
هنا قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة اللفظية
واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث واستفيد اما المطابقة فلان
مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست
الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة
واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية

المعبر عنها

المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع
بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة
على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى
انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
اللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى
تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا
في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان
ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عنه وهو الامر بضده لكن ذلك

جز من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض

اما لانهما يقتضيان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل
ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد
بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل
ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية
فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة فلم يثبت
ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاعجمية وهو انت واية
افت ذا لك ومثله لا يليق في الكتب العلمية وان كان المراد طلب الكف عن
ضده منعنا انه كذلك لانه يلزم المحال فيه وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض بالتضمن
واعترض بعضهم عن اخذ المدعي الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل
يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء مفهوم
الوجوب الترك فليس محل النزاع في شيء اذ لا خلاف فان الدال على الوجوب
دال على المنع من الترك والاخراج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد
الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع

من الترك

من الترك وليس هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع
علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما
ذكر في الجواب انما يتم على تقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين
فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا
الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد الفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه
معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا
نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي
عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي
فقال التحقيق انه من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه
لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل
انه اذا امر الامر بفعل وبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي
بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا
اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم

من الأمر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور الآمر هذا الكلام وانت اذا تأملت
كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق
فيها الاستلزام واما الأكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة
اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة والحجج المفصلة
على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرنا في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب ح فيجب ترك فعل ضده الخاص وهو معنى النهي
عنه وجوابه يعلم مما سبق انا قد منعنا وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص
ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى فان اردتم به مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان
الملزوم اذا كان علة اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
نحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو
المحرم بالتحريم من دون العلة واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة
فلا وجه

فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل
تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الآخر وقصارى
ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع الحكمين منها في
امرين متلازمين وبطلانه مستبين اذ المستحيل انما هو اجتماع الضدين في
موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في
ضمنه متحققا مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين
في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في
بعضها تكلف حيث ضاق عليهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون
واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام
لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
وحيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان
قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك

الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل
منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم الوجوب في هذا الفرض ولا اليه
فيه كما اشار اليه بعضهم ومنهم لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره
اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك
المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا اشتراك في
علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه
له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بين
من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها ممن يجمع شرايط التكليف مع
انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا
لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد
نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان
واجبا

واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب
غير السبب من مقدمة الواجب فالحكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة
له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا
عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة
وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان
بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا
بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث
يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع
من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان
واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف
على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح
مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار
كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر
واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على

وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الاول من الحجة
فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى يقتضيه التدبر في
وجوب ما لا يتم الواجب الا به مط على القول به انه ليس على حد غيره من
الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على النائى فقطع
المسافة او بعضها على وجه المنهى عنه للامتثال كما سياتى بيانه وهم لا يقولون
بوجوب الاعادة قطعا وعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى
الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فيمكن الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب
لان كراهة محرمة فيجتمع الوجوب الواجب والتحريم فى شئ واحد شخصى
وهو باطل كما سيجئ لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضده واجبا حصل
له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم

مثال الحج

ان لا يحصل الاستقرار الامتثال ح فيجب عليه اعادة الحج بوجه سائغ لعدم صلاحية المنهى عنه ح

مثال الحج ومن ههنا اتجه ان يقال بعدم دلالة الامر على النهى فان قلنا
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به فذلكون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه
بحال امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب و
عدم الداعى مستمرا ان مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول
بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب
فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من
اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
فى حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له
فلا يصح الاستناد فى الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر فى
هذه المباحث فانى لا اعلم احدا حام حولها   المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن
تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان
واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة
الواجب الواحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم
ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين فى المعنى لان المراد بوجوب

بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص ح

يحصل التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمنا ان وجود الصارف وعدم الداعى ح

الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا
بهذا فالخلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرأ كل واحد من
المعتزلة والاشاعرة منه وتنسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا
ان الله تعالى يعلم ان ما اختاره المكلف هو ذلك المعين عنده نعم ثم انه
اطال الكلام في البحث من هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا اوفا
به لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله
حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة كثيرة الفائدة — والبحث المسئلة ٦ — الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه
يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب
ان الواجب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت
فهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة انه مختص

باخر الوقت

[illegible]

بالاخر واذا اتي به في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين
كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما
هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى
ان الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه
ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم
على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد
ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق ره والعلامة
وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما
ان الوجوب مستفاد من الامر وهو متعلق بجميع الوقت لان الكلام
فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان
يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر

ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص باخر الوقت ولكن صح

[illegible]

على الآخر فانّ ذلك باطل اجماعا ولا تكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل في
كلّ جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرّض لتخصيصه باوّل الوقت
او آخره ولا بجزء من اجزائه المعيّنة قطعا بل ظاهر بنفي التخصيص ضرورة
دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاوّل او الآخر تحكّما باطلا ويتعيّن القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اىّ جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان
الوجوب مختصّا بجزء معيّن فان كان آخر الوقت كان المصلّي للظهر مثلا
في غيره مقدّما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلّاها قبل الزوال
وان كان اوّله كان المصلّي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره عن وقتها عاصيا
كما لو اخّر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني انّ الا
الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرّض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهر بنفي التخيير
ضرورة كونه دالّا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل
غيره فيكون القول به ايضا تحكّما كتخصيص الوجوب بجزء معيّن احتجّوا
بوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اوّل الوقت او وسطه من
غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بدّ من ايجاب البدل ليحصل التميّز

بينهما وحيث

بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على بدلية غيره وبانّه
يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انّه لو اتى باحدهما اجزأ
ولو اخلّ بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت المط والجواب
عن الاوّل انّ الانفصال عن المندوب ظاهر مما مرّ فانّ اجزاء الوقت
في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الامر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخيّر ففي اىّ جزء اتّفق ايقاع الفعل فيه فهو قائم مقام
ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما انّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل
واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسّع
لا يخرج ايقاعه في الاوّل منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع وذلك
ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا
وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة
مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين
الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمّ تخيير بينهما لكان الامتثال
بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرّر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل مع

فاعلم ان الواجب الموسع له في اجزاء الوقت بدل من غير نوعه فان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا الجواب في التحقيق منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير العزم فتامّل

على الاخلال بالعزم على تقديره تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين
الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب
اجمالا يجب بكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند
كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند
عند الالتفات الى الواجب اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة   ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم
على الوجه الذي ذكروه لم يوجد وان كان الحكم به متكررا في كلامهم و
ربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام
فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفعل في الوقت ممتنعة لأدائها الى جواز
ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء
معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة و
ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا

فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفعل في الوقت
فقد اتضح مما حققناه اتفاقا على تطويل بافادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا
في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي
باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم
فان اللزوم المدعى انما يتم ان كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس
كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه منه وسوغ له
الاتيان به في اي جزء منه شاء فان اختار المكلف ايقاعه في اوله
او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب
المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
الاتيان بالجميع على اختيار المكلف ما شاء منها فكذا هيهنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلال الجميع عنه والتعيين مفوض
اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان

التخيير في الموضعين فرقا من حيث انه متعلق في الخصال الجزئيات
المخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء
الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المخالفة بتشخصاتها المتماثلة
الحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء
الوقت والامر مهمل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل
على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان
ذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعطنيه درهما
ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك و
المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون في الاول
ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة
احتج بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه

شرط اخر

شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر
فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد
يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه
ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتجوا ايضا
مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم
الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره
لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل
كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به فيلزم من عدمه عدم المشروط
للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم
تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها

لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع
هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء
يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكره فحيث لا يكون
كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز
ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن
العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن و
يكرههن المولى على الزنى وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة
الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه والظاهر
ان الظاهر يدفع بالقطع   واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة
نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واحتج اليه
الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس
وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث بعينها وهي باسرها
منتفية اما المطابقة والتضمن فبين واما انتفاء اللازم فظ بالنسبة الى المطابقة
والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه.

ولانه لو كان

ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة المنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف
بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه عند
اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم
الغيب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة
غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها
او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل
بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير
بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف
نفي الحكم من غيره محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه

في الفوايد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان
صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن
اقتضاء النفي الذي صرح اليه صونا لكلام البلغاء من التخصيص لا لفايدة
اذ مع احتمال فايدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه
فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود
فلانه ان المقتضى لاستبعاده عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضحات   والاصح ان التقييد بالغاية يدل

على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك سيد المرتضى
رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية
وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم

اتموا الصيام

ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل
لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف
والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر
اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه من الليل
بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها
بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط
ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع
انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل
في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم
بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين ولنا مع

اما الذي كون الشرط موجودا فانه وقت ذلك الفعل اولا وعلى التقديرين فالامر والمامور اما عالمان به او جاهلان او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر مطلقا وان كان مفقودا فكان الامر جاهلا جاز ايضا سواء كان المامور جاهلا او لا وان كان الامر عالما بانتفائه فهذه الخلاف سواء كان المامور عالما او جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز

علم الآمر كأمر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بآمر

وهو الحق لكن لا ينبغي الترجمة من البحث بما نرى وان تكثر ايرادها في كتب

القوم وسيظهر لك سرها فلتدر وانما كرر ما عدل عنها ابتداء لقصد الى

مطابقته دليل الخصم لما عنونه به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي

حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن

التأدية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى

بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون

مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب

ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان

يأمره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوات الله عليه وآله لو اعلمنا

ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نأمره بذلك الا على وجه

وانما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى

انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا الى طريق نحو حسن الفعل لانه

ما يصح ان نعلمه وكون المأمور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا قطعا فاذا فقد العلم

فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان بتمكن

من يأمره بالفعل

من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت

ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه

واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون

من يعلم انه لا يتمكن فان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان الله تعالى

تعالى من نأمره فبعد ذلك نأمره بلا شرط قلت هذه الجملة التي اوردها السيد

قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا

عزو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا

اليه واحتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه

لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل

ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به

فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما

الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد

شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان

الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في

تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد

في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو البقاء
بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند
وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم
يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان
المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا
لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد يستصلح بعض عبيده باوامر
ويخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره
وكلتك في بيع عبيدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد
اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه
تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة

انما

انما يتم بتقدير كونها منه ومع فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من
بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في
تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم
بانه مامور الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا
جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بان يشرع
في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد
مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب
اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا
الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استد
لال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن
بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن
الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على

ذلك قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه عليه السلام
فلا شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك
واما الفدا فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح
زيادة على ما فعل ولم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس
المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل
واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك ممتنع في حقه تعالى الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر به قال العلامة
وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز
بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر المشترك بين الوجوب والندب
والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم
شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لازمه لرفع المنع الذي اقتضاه
النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم
الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت

الوجوب

الوجوب ونحوه وكما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا
في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج
عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى
التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتضي
لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ
الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه
رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا
يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت
الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من
المحققين فالجواز الذي هو جنس الواجب ونحوه لا بد لوجوده في الواجب من
علية الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان
المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود
من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد
انكره بعضهم وقالوا انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نم ان ارتفاعه مقتضي لارتفاع الجنس لع

انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يتقوم بفصل
ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر
للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز فصلين احدهما المنع من الترك والآخر
الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المعنى بثبوت الجواز
بمجرد الامر به وبالناسخ بجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع
في العبارة لاكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع
اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي (بقاء الجواز)
البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ (الجواز) انما يتوجه الى الوجوب والمقتضي لحصول للجواز هو الامر فيستصحب
الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق
لنا سبيل الى القطع بثبوت الثاني فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه
والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب
وقدر مشترك بينه وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد
قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل المخصص للجنس كان انحصار الاحكام في

الخمسة

الخمسة بعد من الضروريات وحينئذ فالشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي
هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانعدام
القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في
ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة
عدم وجود القيد فيتساقطان ولهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجة ان
الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انعدام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان
دالا على بقاء الاستحباب او الجواز فقط كما هو مشهور بين المتفقهة يريد في الحجة
ولا اعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما
ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن
شاذ بل جعل ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما ترى
ينادي بان الجنس الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك (كافيا)
في رفع الحقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه

فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الثابت انتهى

البحث الثاني في النواهي اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر
والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ويؤيده قوله
تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه تعالى الانتهاء عما نهى الرسول صلعم عنه لما ثبت
من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فعله حرم فعله وما يقال
من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع النزاع فيما هو الاعم فيمكن
الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلعم يدل بالفحوى على تحريم
ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة
شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر

واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثر الى انه هو
الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل وحكاه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك
المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من
دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد ان يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك
دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا

يحسن

يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور
للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة
فان قيل لا بد للقدرة من اثر وجودي والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا
فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا
للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة باعتبار استمراره وعدم صلاحيته
لهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل
فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد
بها قال السيد المرتضى قدس الله سره وجماعة ومنهم العلامة في احد قوليه
ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر
واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى

السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل علم في العرف عاصيًا
مخالفًا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذمومًا بحيث لو اعتذر بان هذه
المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد متناولًا غيرها
لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو
كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم
ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة
في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون
حقيقة في القدر المشترك والجواب عن الاول ان الكلام في النهي المطلق وذلك
مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات
الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انه قد عرفت في نظيره سابقًا
ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم
عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازًا فلا يتم لهم الاستدلال
به وعن الثالث ان التجوز جائز والتأكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث قيد
بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث قيد بما يوافقه يكون تأكيدًا

فائدة

فائدة لما انتفى كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضًا والوجه في ذلك واضح
الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفًا من اصحابنا
ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا
فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يأمر بفرد
وينهى عن فرد اخر كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه
شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت
بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورًا به ومنهيًا عنه فذلك
مستحيل قطعًا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله تعالى
ومنعه بعض المجيزين لانه لا يتعقل الا ان هذا ليس تكليفًا بالمحال بل هو محال
في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة
بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل
البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها
من حيث كونها غصبًا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين

في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين
هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلاة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة
الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا
به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلاة والامر بالمركب امر باجزائه
وجزء الجزء جزء ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع وعاص من جهتي الامر
بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق
الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق
الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين
هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين ه فيتحد المتعلق
والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم

الخياطة

الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في محل المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني
ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلاة الا ان الكون الذي هو
جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا
للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلاة
فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي تضمنه
من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلاة الكلية
تقتضي كونا كليا فكذلك الصلاة الجزئية تقتضي كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد
كلي الصلاة بالجزء المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه
الحاصل في ضمن الصلاة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه
الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا
نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا ارتياب

فيها اذ ومسكن وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه [وجدانه]

ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اختلفوا في دلالة النهي

على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها نعم في العبادات لا في المعاملات وهو مختار

جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم [المرتضى]

ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي

انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا

على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر

يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا [بالمأمور]

به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد

الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما

الاوليان فظاهر واما الالتزام فلانها مشروط باللزوم العقلي والعرفي

كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف

ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين [الكلامين]

وذلك دليل على عدم اللزوم بين الكلامين حجة القائلين بالدلالة من جهة [الشرع]

الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على

الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه

حكمة

يلزم عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين [ان]

متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين ويمتنع النهي عنه

لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت

للزائد من مصلحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب المفاسد كما هو [المفروض]

وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان [من]

مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء

الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما

يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم [يبلغ]

حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي

وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في

الثبوت انه من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء [مثلا]

مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هي في العبادات معقولة لان الصحة

فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم

يحصل ويعاقبه منافي الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات فظهر جواب

الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ثم نعم هو في غير العبادات متوجه

واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا

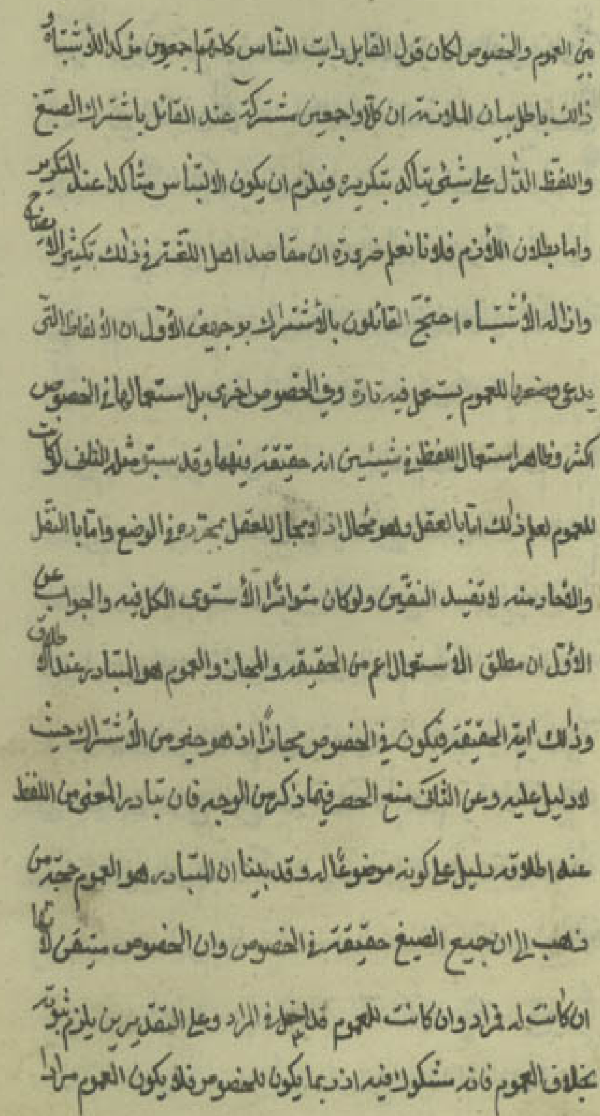
من الائمة من العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما
دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر انهم استدلوا
على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل لا لعلم دلالته لغة
والحق ما قلناه من عدم الصحة يؤذن بالشرع عندهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات
لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والمحقق ما استدل للنائب سابقا الوجه الثاني
لهم ان الامر يقتضي الصحة لما مر الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي
نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة
وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله
في النهي وانتم تدعون دلالته لغة وهو لا يلزم في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها
سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان
يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة
ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع
الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر

غير مراد

غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر
فان التصريح بالنقيض ولو مع ذلك الظاهر ينافيه قطعا وليس بين قولك لا تفعل
ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك
الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي تمثل به واما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت كانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

في العموم والخصوص وفيه فصول — في الكلام على الفاظ العموم — بحث

ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا
بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونقل السيد على ان تلك الصيغة
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب
وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم منه اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب احدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر ايضا فالنكرة في سياق النفي للعموم
غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان كل وجميع من الالفاظ الدالة على العموم مشتركة



بين العموم والخصوص لكان قول القايل رايت الناس كلهم اجمعون مؤكدا للاشتباه
ذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القايل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيئين يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير
واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح
وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجوه الاول ان الالفاظ التي
يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني لو كانت
للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل
والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن
الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الوجه فان تبادر المعنى من اللفظ
عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من
ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص وان الخصوص متيقن لانها
ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته
بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا

ولا

ولا دلالة فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه
وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على
سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا
في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح
وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود
المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا اوضح نظرا
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر
انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على
انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه
الشهرة من الوهن الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا
نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف
في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد
المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال
قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر
العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس

الدرهم البيض والمراد الدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز مع لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على
ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان
الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة
اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا
كاحد صيغ العموم التي هي محل النزاع ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك
بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المعرف على العموم كونه ليس كاحد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته
اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم انفا فحينئذ اما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض

غير

معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا
وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين فيها كلها ارادة الجميع وهو معنى العموم والمراد احد تنبيه لم نقف من
الاصحاب سوى المحقق قدس الله روحه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن
ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك
اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى
افادته ذلك حكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاقرب الاول لنا القطع بان
رجال مثلا بين المجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد
فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت
من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل واورد من وافقه
من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان احوط والجواب عن احتجاج الشيخ اما
اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فان عدم القرينة
اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر وللمحقق ان اللفظ لما كان صالحا

للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتمل للامرين كسائر الالفاظ
الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته
مستيقنا وبقي ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل الدليل على ارادته ولا يجد في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلو دلالة على خصوص احدها او
سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من ان
المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في الجميع لا يكون
الا بمجاز فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح
وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة
المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون عليهما السلام فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب بالاخوين لا على استفادته من الاية فلو دل له دليل
الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل

على انه

قوله وان كان
له اخوة يحجب الام عن
الثلث والاية تشتمل
هذا اذا لم يكن له اخوة والا فلها
السدس لان الاخوة يحجب الام عن الثلث
والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما
يحجبان اجماعا والاصل في الاطلاق
الحقيقة

على انه حقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما
دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في ج م ع   ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين
امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر
وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن
بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا
فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول صلى الله عليه واله مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا
ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها
بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار
المنقولة عن النبي صلى الله عليه واله وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب
اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب
المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله لبعض شفاها

والباقين بنصب الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما
عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل
يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع
فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين ... في جملة
من مباحث التخصيص   اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم
الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة و
قيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو
الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد
اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد
اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري حر لوجه الله وكل من جاءك فاكرمه
وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد
من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه
الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ

عن موضوعه

عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله وانا له لحافظون
والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم
بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجمع من الاقل وكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب
ان يقال لما كان سيأتي الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق
وستسمعه فلا بد في جواز شيء من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان
الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من
الافراد بعض مدلول العام فهو جزءه وعلاقة الكل والجزء بحيث يكون استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما اشترط في عكسه
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه وح فاوجه تخصيص وجود
العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست
جزءا له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله

على ارادة الاقل او الجمع لما ثبت انه

تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة
الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في الصفة وهي ههنا الكثرة
فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب
الى اخره وعن الثالث بالنقض بكون الامتناع للتخصيص مطلقا بالتخصيص خاص وهو ما بعد
في اللغة لعدم تنكيرها وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم
والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا
سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كلا واحد من الماء والخبز في المثالين ليس
بعام بل هو لبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني انه يروي كلا ويشبع وهو مقدار
ماء معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من
تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين
تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على

موجود

موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا
به واحدا من اسواق معهود بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة
ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه
الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا
لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص
اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا
على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف
وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له
كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص
بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة واختاره في النهاية
وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان

البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة
في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع
في مثل اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة
القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة باتفاق
والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق
الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير
او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما
بالبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان
متناولا له حقيقة مبهم عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة
واللفظ عن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلوم بدون القرينة انما
المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي في

قبل

قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون
اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة
القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى
العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي
غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان
للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط
في هذه الحجة اشتباه كون التراكيب في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله
لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة
القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب
تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من
المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير
فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد
بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه في

لا نقلت عنه وعمم لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز
فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظ فان آل في مسلمون كالف ضارب وواو
مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت
كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد يعني بحوز
ونقل من معنى الى الاخر فلا يقال ان مسلم للجنس واللام للعهد والحكم يكون نحو الف
سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول
وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه
في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص لظهور الاتحاد بين اللفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما جملة برأسها ولان المفهوم ارادة الباقي
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد والحكم فكيف يلزم من كونه مجازا
كون هذه مجازات   الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من
انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها
الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة في الثاني ولا حاجة لنا الى
التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب

بعض

بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد
اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا وفلانا او قال في الحال الا
فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه
العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج
منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر
ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا بينها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل
يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هنا
يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما تحقق في المنفصل للبناء على الخلاف
في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في
ارادته للبعض مضافا الى اصالة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة

على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط حكم العموم
هل يمنع ان الحجية غير واضحة بدفع القول بحجية اقل الجمع ان لم يكن الصحيح بناء على من يرى
جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني
بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق
وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك
فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على الباقي   ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال
الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك
بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين

وتصريح

وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل انه
لا نزاع قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم ان لو تبين الخصوص [illegible]
تغير الاعتقاد ويحكى عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره
لهذا الكلام عرفنا القائل وهذا غير معدود عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء انما هو قول صدر
عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى
عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن
المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا
راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب
عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح
احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن
ولم نشترط القطع لانه لا سبيل اليه غالبا وغايته

الا بعدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط
لأدى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك
بالعام لو وجب طلب المجاز بالتمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى
بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بصحة حمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
وبهذا احتج العلامة ره على مختاره في تهذيب وهو كالصريح في
موافقة هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة
كان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ
على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر البحث
فيه ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه
البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه

لو اريد

لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه
اذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
واجيب بمنع الملازمة مسندا الى منع العلم عادة عند كثرة البحث
والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة
مما يكثر فيه البحث ويبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع
به عن حكمه وهو ظاهر

فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها
وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا
وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال
فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من
فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى
تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان
الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى
الجميع وعبر بعضهم بكل واحد ويحكى هذا القول عن الشيخ

وقال آخرون انه ظاهر في الطلب الاخير وقيل بالتوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى رضي
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخير
مخصوص على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج عن الجميع فانه مجاز على ذلك
القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل
بعضهم تفصيلا توليه يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على
الامرين واختار العلامة في نهج ولعل وجهه لان المخصوص
بوجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها
والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين
لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم
بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما
مطلقا كما يقوله المرتضى رضي ولكنا في المعنى موافقين له
نصرح بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لمذهب الذي استنبطه
كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قد ذهب اليه لتوضيح

قوله مشتركا بينهما مطلقا اه قيد للمنفي اي ليس كذلك في جميع المواد لكونه مشتركا كما يقوله المرتضى والذي كان في بعض المواد كما سنبين وستعرف تحقيقه

اذا تعقب

اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى الجميع جميع الجمل كما قال الشافعي
~~ويجوز رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب~~
تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا
نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي
الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا
والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف
والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص
الاخير لكونها متيقنة للتخصيص على كل تقدير غاية
ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصه او في جملة
الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها وتقدم
يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد
بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له
من تصور المعنى في الوضع فان تصور المعنى جزئيا وعين بازائه
لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا
كان الوضع خاصا لخصوص تصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى

كل واحدة منها لو انفردت كالواجب تجويز رجوعه الى الاخير

مع توجيه الحناء مقامه

والموضوع له خاصا ايضا وهو ظ لا لبس فيه وان تصور
كمعنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
ثم اراد ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما
لعموم تصور المعتبر فيه والموضوع له عاما ايضا وان اراد
تعيين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل
بآلة المفهوم العام نحوها والعلم نحوها والعلم
كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان
الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله
وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن
باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات

تلك

تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ
لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما
يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية
معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك
وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف
فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحد من خصوصيات من والى وعلى مثلا موضوعة
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الا
فعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا
عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى
فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث

فهو واضح انا نمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما
الحرف منها فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو با
عتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام
واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما
عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى الكل والبعض
تقضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها
كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب
كان مشتقا او اسما منها او نحو ما انما هو موضوع لكل وعلى هذا
فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة
واحتيج في فهم المراد منه القرينة كما في نظائره فان افادة
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة
وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع
فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على ان بينهما فرقا من غير هذا الوجه ايضا فان

احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو للتعيين المراد
لكونه موضوعا للمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على
تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين
المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان
مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن
ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر فتجي
في حكم المشترك وقد تضح بهذا بطلان القول بالا
شتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القول
بالعود الى الجميع مطلقا او الى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في
الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه واحتج المرتضى رحمه
عليه بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني

ولو اصلاً فانى الا واحد لجوز ان يستفهم المخاطب هل
اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة
والاستفهام لا لجنس الامر احتمال اللفظ واشتراك
الثاني ان ابطل من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها متجوز بها في احدها
انها حقيقة فيهما والخلاف في انه وجد في القران وفي استعمال
اهل اللغة واستثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة
وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصه با
حدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان
الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء للجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين
وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على
احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد
في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا

اليهما

اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون
راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من
قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة توجب ما
ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم
نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي
تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على
كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على
شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت
غلماني واكرمت جيراني واخرجت ذكوري قائما
او قال مساء او صباحا او في مكان كذا احتمل ما عقب
وبذكره من حال او ظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الا
فعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما
عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك

يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد
من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام يأتي بعد تمام الجملة واستقلاله قال
ليس لاحد ان يتمسك بأن الواجب فيما ذكرناه القطع
على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان
يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه
عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل
الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما
تقدمه وانما يعلم في بعض هذه المواضع ان الكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو
الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا
بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما
يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية
له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل

على كون

على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز
كونه بوضع واحد كما قلنا ولا بد في الاشتراك من و
وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر
على الحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي
المصير الى الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع
انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا حجة
القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط
المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم ا
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله
تعالى في آية القذف الا من تاب جار مجرى ا
قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير
الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا
رأيت زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو وبين
قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب
الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها او

وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما
ان كلا منهما استثناء وغير مستقبل ورابعها ان الاستثناء
صالح للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم باولوية البعض
تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها البعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام
ما استطاعوا فلا بد لهم من حيث يتعلق اداة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى
كانهم ذكروه عقب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن
فكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية
القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا
مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه
من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ

منه لم يقع

منه لم يقع فما دام عقلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة بدون
ثمة فيدخل الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوفة
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل محتمل كما
قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن
الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بانه ذكر المشية
عقب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء
لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح
دخوله على الماضي وقد تذكر المشية في الماضي فيقول
القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشية
في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية
اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يختص المتعلق بالاخيرة
فقط قلنا لولا نقل الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله
ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان الحكم الجميع يقف وعن
الرابع اصلا حيث الجمع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي

التحزين لذلك والشك فيه عرفنا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار
صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
فلا وجوبا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن
ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس
بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع
ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه
صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر
منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له وعن
الخامس انهم كما يبعدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون
فيه بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل فرارا من التطويل
بذكره عقيب كل جملة كذلك يبعدون الاستثناء من الجملة
الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعليه
وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ
منه بالنسبة الى اللواحق لا الشرط والاستثناء والمشية
انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتعين حكم ما يصح لحوقه

بالكلام

بالكلام ما لا يصلح للصيرورة بها ظاهرة في التعليق لجميعه
وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل اللحوق واحتج
من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا
الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى
الحقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما
عنه اذ لو جاز مع افادة واستقلاله ان يتعلق بغيره جوز
فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره الثالث
من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة
التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان
اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر

كان العامل فيهما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت
غلماني الثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا
الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره
فيما لا اشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد
استيفاء غرضه عنها كما لو سكت فانه يكون دليلا
على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت
يحول بين الكلام وبين الواحقة من تعلقها به
فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء و
بين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب
عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل
الحقيقة فلا جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول

فاسد

فاسد اذ لا مخالفة للحكم بحال اما على القول بان الا
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وفصل
الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتاخرين فظاهر واما
على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فلانه اسمان مفرد ومركب واما على
القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء
مجازا والاستثناء قرينة عليه وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة
بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل بعد الاصل
في الجملة الواحدة لرفع محذور الهذرية حذرا فان
الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا بد وانه شوب الريب ولا قرينة
شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة من الجملة
مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل برفع محذور
الهذرية فيه بالغفلة وذهول لان دفع الهذرية
لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لفقد الاستثناء
وان فصل في النطق عرفا والقطع عن المستثنى منه
حسا بل وغيره من اللواحق انظر والتلازم حينئذ متساوي

بفساده وان كان المراد ان ايطم من المتكلم باللفظ العام
ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة
او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع عليه ظاهر
لان اهل الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بها
الكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي و
جوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان
صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب
رده ويتمشى ذلك الى الآخرة ايم ولا يجدي معه
دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة
اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على
ان لمريد العدول من ايطم ان ياتي بما يدل عليه في
حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه مما لم يقع الفراغ
منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال
الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار و
اللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل

يجزم

يجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وان تعلقه بالاخيرة
متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في
انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه و
ليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء ولا
ان قلت عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر
في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب
والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على
الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه بينك في نفيه
بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت
القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب
الى كونها حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به
بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة يجب
حقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الو
جوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في
الندب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك
في الفرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ

واتما م

الرابع انا نمنع عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا لم يلزم ذلك ان
لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله وقد ذهب جماعة
من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم معنى المقتضى ولكونها
نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي
وهو المختار سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين
على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها
وانما ذكر نجم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الا
جتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك لانها
هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا
حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز و
قول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالا
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فالفعلان عنده مشتركان في رفع الفاعل

ونصب المفعول

ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك
بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز
وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على
اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة
ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من
حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه
او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد
منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين
والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي من الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام
زيد وذهب عمرو الظريفان فان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان
هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما
ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد

نقل هذا الحكم ايضا عن جمع الائمة ونقل عنه عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف لا ينقضاه والجواب عن
الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه
بالامرين يقتضي اللغاوة وانتفاء فائدته فان القائل
اذا قال له عندي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب
ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا
من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة
فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده
كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدنا
بقوله له عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من
غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى
الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى تسعة فيفيد وذلك
ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الاول الا
بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع و
منه يعلم فساد القول بجعله الجملة الثانية بين الاستثناء

وبين

وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فا
علم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا
وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخير حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه
هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابق لم يشتبه عليك
طريق سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف ا
ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير
يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره
العلامة في النهاية وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ
انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو
التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب
المرتضى ايضا وللمسئلة امثلة منها قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن وفي الضمير
بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص بهن
وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبا
ئنات وعلى الثالث يتوقف وهذا الاقرب لنا ان

وانت اذا امعنت النظر

هو

في كلٍّ من احتمال التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول
فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص
مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على
المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع
وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه
ان يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما
نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو معنى حقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني
الرجعيات فاذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد
المجازين على الآخر من مرجح والا لزم التساقط فيجب
الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصرفه
يجعله مجازا يستلزم تخصيص المضمر وضميره وتبعه مثله
ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى
العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من
عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصص لكون
الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان

وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع
فان كان معنى مجازيا له فان خرج يتحقق المجاز في الضمير ايضا
على تقدير تخصيص العام لكون مراده خلاف ظاهر المرجع
وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما
يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما
يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز
واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص
هو الاضمار لان التقدير في الآية وبعولة بعضهن او
كذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر
ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر لبعد ما قررناه
اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز وايضا [illegible]
فان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص اعني الاول
لمخالفة الضمني بان تخصص الضمير مع بقاء عموم ما هو
له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بعيد وجوابه
منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز
واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه

ان اللفظ عام يجب اجراؤه على العموم ما لم يدل على تخصيصه
دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في ايطر اليه لا يصلح
لذلك لان كلا منها لفظ مستقل براسه فلا يلزم من
خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر
وصيرورته كذلك فالجواب المنع من عدم صلاحيته
فلان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا
للتجوز في لفظ العام فلا يجري الضمير من مجازيته
الظن يفيد من اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع
على حاله في العموم ولما لم يكن ثم وجه بترجيح لاحد
المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف
لا ريب في جواز التخصيص العام بمفهوم الموافقة و
في جوازه فيما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا ان دليل
شرعي عارضه مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على

خصوص ذلك الخاص وانكينا الاقوى ظاهرة و
ليس الامر هاهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من
المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته و
فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة
الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة و
كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف في
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
جواز ظاهرا ما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل فالاقرب
جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكي لا
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب
السيد رض فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان
العمل به ورد الشرع بعلم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام
قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق
لنا لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق

لان الدلالة على العمل به الاجماع على الاستعمال به فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب
العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه
اولى ولا ريب ان ذالك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام ليبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع
بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو
جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة وهي تخصيص
العام على الغائب الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن
الاول ان التخصيص واقع في الدلالة لانه دفع لدلالته في
بعض الموارد فهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم
يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني و
بتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان الظني
النقل لكنه قطعي الدلالة فكان لكل قوة من وجه

فضعف

فضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن
الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين ال
النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا
يلزم من تاثير الشيء في الضعف تاثيره في القوي قلنا احتج
المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يتعارض
الا ان يضعف العام وذالك عند الفرقة الاولى بان يدل
دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية
بان يخصص بمنفصل لان بالمنفصل يصير مجازا عندهما دون
المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز فلا
يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز سواء لو
كان ظاهرا في الباقي فاندفع مانع القطع والجواب عما
تقدم ان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه
قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه
ظني من آخر كما ذكرناه فوقع التعارض فوجب الوقف
والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين و
اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من
ابطال هذا دفع ما قاله المحقق وههنا بحث لم نذكره

في بيان العام

ومخصصه من حيث الاحكام ان شاء الله تعالى

على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان
يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنين او لا والثاني اما
ان يتقدم العام على الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان
يعلم الاقتران ويجب حمل العام على الخاص بلا خلاف
يعتد به الثاني تقدم العام فان كان ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله
بني على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا
وبيانا له كالاول وهو الحق ومن منعه كالحنفية بني قائلا بانه
يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور
وقت العمل ومنع ذلك وهم القائلون من النسخ حضور
الوقت وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص
والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة
واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح و
عزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى
صريح الى الكلام اي ظهوره لنا انهما دليلان تعارضا
والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده
قبل حضور وقت العمل به ولنسخه ان كان بعده ولا

كذلك

كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض
جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند من يبلغ المجاز
وجهه فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التأخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص
في الازمان فليس التخصيص في الافراد باولى من التخصيص في ازمان
الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص
بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في معنى
التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ
التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام
الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل
اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل عمروا الى ان يأتي على الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اختصار لذلك المفصل ولا شك انه لو قال
لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا وكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجز
ئيات وذكرها بالخصوص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام

ثم لا تقتل المشركين فهو بمنزلة
ان يقول لا تقتل زيدا

فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما ذكرناه من اولوية
التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وضعف الثاني بانه
استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام
آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وضعه ويكون
ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عنه نقله القول
بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه
وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من
دليل عليه مقارن له وان كان يشتمل عليه ما يصلح للبيان والا
فلا معنى لجعل صورة تقدم من تاخير البيان والجواب عن هذا
التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد له
هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله احتجاج مثل احتجاج الشيخ فانهما
يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ
وعندنا انه يعلم بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن
احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميع العمل
بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور
وقت العمل كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان
كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا و
جب ترجيح الخاص على العام لترديده بين ان يكون ناسخا
ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا واما ان
يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يجب العمل بالخاص
ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا و
بين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام مجوابه ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم
حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه لان الاصل يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم الشرط فلا
يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لان
هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم
حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه

نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص
هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة
تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع فيه لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي
المصير الى التخصيص حيث لا دليل على خلافه فالاشتراط
انما هو في العدول عنه الى النسخ ومن البين انه مع جهل الحال
لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي
الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا و
الخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص
من هذا الشوب وح فلا وجه لتخصيل التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لترديده بين ما ذكر من الامور بالنسبة الى
هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله
في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصد القائل وان قصرت
عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يابى هذا وينبغي
ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير تسليمه عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار

واحتمال

واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل
عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضه عند ذكر احتمال الجهل ب
التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوطة
محصورة ولا خلاف فيه وانما يصح تقديره في الاخبار الاحاد
لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى
العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فمن طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى
ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب
اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في
القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم
هناك ظاهر للدوران الخاص حينئذ بين ان يكون مخصصا او
منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع في
المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلق هو ما دل
على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص
كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه بمعنى

ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على
معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت
شايعة بين المؤمنة وغير مؤمنة فازيل ذلك الشياع
عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من آخر
والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني واذا
عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما
ان يختلف حكمهما نحو اكسِ هاشميًا جالس هاشميًا
عالمًا فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس
واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون
احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او
اختلف الاول مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا يملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي
الكفر وان كان الظهار الاعتاق والملك حكمين مختلفين
لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو

اكرم

اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين
او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة فان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد
فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا
نسخا له اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك
المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد لو نفى احتمال
التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري وح ولهذا لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان رجوحا بالنسبة
الى التجوز في اللفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع
تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين

على تحصيل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى
المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض الاشكال
في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمل المطلق على
المقيد يقتضي تيقن البراءه والخروج عن العهده بخلاف
ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه هذا اليقين و
قد احتج بعضهم دليلا على الحكم مبتدا مع الدليل الاخر
من غير تعرض للاشكال فهو كما ترى فاما انه بيان
لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد
من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد رقبه
فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات فكان يصح بدلالة
لنقيه يرجع الى نوع من التخصيص ليسمى تقييدا اصطلاحا
تحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع تاخره بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو
فرع الدلالة وانها منفية اذ المطلق لا دلالة له على

على مقيد الخاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من
من اللفظ بواسطة القرينة وهي هاهنا المقيد يجب
حصول الدلالة بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب
حصوله قبل وليس
عن قريب المات
اتفاقا مثلا ان يقر
الكافر حيث لا
اعتاق الكاتب
الرقبة مخالفا
انه لا يحمل على
مخالفا لما ان
بعضهم الحمل عليه
الحمل هو ما لم
اما الفعل فحيد
اللفظ المفرد فكما
كما العين والقراء اما
الفاعل والمفعول اذ الوال ال

على تحصيل التناقض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقي

وقد اشار الى بعض الاشكال

آ يوجب الى ان حمل ... على

ره دالخروج عن العهدة بخلاف

يحصل مو ... اليقين و

الحكم مبتداء مع الدليل الا

فهو كما ترى فاما انه بيان

تخصص في المعنى فان المراد

اي فرد كان من افراده قيد

بد ... ويصير تخصيصه

المسمى ... ان يصلح بدلا

لتخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا

الخاص المتاخر بيان للعام المقدم

بد المتاخر احتج الذاهب الى كونه

ن بيانا للمطلق لكان المراد

... المطلق هو المقيد يجب ان يكون مجازا فيه وهو

... فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على

على مقيد الخاص والجواب ان المعنى المجازي انما فهم من

من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب

حصول الدلالة بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب

حصوله قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق

عن قريب الثاني ان يختلف موجبهما منفيين فيعمل بهما معا

اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب وحكما

الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتراء اللحم فلا يجزي

اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق

الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا

انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من

مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه ورد تماثل

بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطلان لا سيما الاخير

المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا

اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما

اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة

كالعين والقرء اما بالاعلال كالمختار والمتردد بين

الفاعل والمفعول اذ الوله الاعلال لكان مختبرا بكسر الياء

للفاعل وبالفتح للمفعول فيفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله

تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج

والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدم امران يصلح لكل

واحد منهما نحو ضرب زيد عمروا فضربته لتردده بين زيد

وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء

ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل باحصان مع

الجهالة به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى واحلت لكم

بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوايد

الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى ان

اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون

على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ

اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه

فظاهر استعماله كما في الاجمال ويتبادر من لفظ

القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فانتفى

الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى

الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب وعلى ما كانت له اسماء تخصها يقولون عوضت يدي في الماء

الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب وبه اعطيته

كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي

وانما كتبت باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى

انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص

كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها

كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج بمثله

القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح

يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب

عن الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولفظ اليد

وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه

موقوف على ضميمة القرينة وذلك انه كونه مجازا فيه

والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير

معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق

وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد

في الابعاض متعارفا دون الانسان فان مجرده لا يقتضي

الاجمال بل لا بد من كون نظائرها في الكل بحيث لا يسبق

احدها بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخر

عثله فانا قد بيّنا ان القطع ظاهر في الا باثبات الثانية عند
جماعة من المجمل نحو قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل
ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا
ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد
وهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه
ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان
معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن
باعتبار فوات الشرط والجزء وانه اخبر الشارع فيه للنفي الارادة
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد
ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ونحو لا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفا
ذلكم فالظ انه يحمل على ما ينفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل لكان اقرب المجازين
الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لان هذا

اثبات

اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه
وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك
بقي هو كالعلم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بانه
العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي
الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار
اختلافهم فانه ظ في الصحة وفي الكمال فصاحب كل مذهب يحمل
على ما هو الظ فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما
لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده
بينهما لكونه على السواء ثم بل نفي الصحة الراجح لما ذكرناه من
اقربيته الى نفي الذات فحجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي
ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه
يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال
والجواب ظ مما قدمناه فلا تفصيل الثالث اكثر الناس على
انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت

عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض ولكن الاول لنا ان من استقرى
كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم
الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم
الخنزير والخمر والحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا
الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل
على خصوصية شيء منها فالدلالة على البعض المراد غير
واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح
الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف
على ارادة المقصود من مثله   المبين نقيض المجمل فهو
متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم
او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او لا مركبا والى ما يكون فعلا
على الاصح وبعض الناس بخلاف في الفعل ضعيف لا

لا يعباء

لا يعباء به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول ص وهو
كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان
لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين
وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان المقدار للزكوة
المامور باتيانها والفعل من الرسول ص كصلوته فانها
بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله
تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم من كون الفعل بيانا
تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل
العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم اتى بفعل يصلح بيانا
له ولم يصدر منه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو
البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا
فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
وفصل المرتضى رح فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب
يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا

على اصل اللغة فان النظم محتمل في العموم والخصوص لجان
ان يتأخر بيانه لانه في الحكم المجمل واذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل
الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تأخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في
غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي
لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق
ولا يكاد يظهر بينه وبين القول السيد بعد امعان
النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض
لتفاصيل البحث وانما ذكر في اثنائه الاحتجاج ان
الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه تأخير بيان
مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه
عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
والعجب بعد هذا من دعوى العلامة عن قول السيد
وموافقة لذلك القائل على وجوب اقتران بيان

المنسوخ

المنسوخ به مع ما فيه من البعد ولكن الفاضل هو المعروف
بينهم من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ علة
شرطا من غير توقف ولا اشكال ووجه كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من
تخصيص المنع من جواز التأخير بالعام وعدم تعرضه للمراد
من البيان هو التفصيلي اعني بحيث بعد ان وجهين في
المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكونهما لظاهر ابيد منه
خلافه ولا كتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في
الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وشرحه و
كان العلامة رحمه الله لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين
له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا
انا لا نتصور مانعا من التأخير سوى ما يتخيله الخصم من
قبح الخطاب معه على التعمية وسنبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم
المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة من
العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وقد يقع
ذلك لتسهيل الفعل المأمور به حيث المانعين على عدم

جواز تأخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي با
لزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع
لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق
بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلوله لانه يطيع ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تأخير بيان
غير المجمل ايهم نبعم من حجة للفصل وكذا الجواب احتج المرتضى
ره على جواز تأخير البيان المجمل نحو ما ذكرناه وهو انه لا
يمتنع ان نفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها تأخيره وليس
لهم ان يقولوا هاهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة الا ترى
ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول
قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه
في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تعمله وتأتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها
اليك عند استقرارك في عملك ويعلم ان تأخير العلم بتفصيل
صفات الفعل ليس باكثر من تأخير اقدار المكلف على الفعل

ولا خلاف

ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا
ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا محصل
كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح
لا نزاع فيه ثم احتج على الثاني اعني منع تأخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلاثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة فلا يجوز
ان يخاطب الحكيم باللفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير
ان يدل في حال خطابه انه تجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما
وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا
يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد
والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد
الذي جرت العادة ان يسمى مثله قتلا او لا ان يقول رأيت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على
ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد من دليل وليس تأخير بيان
المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به
الا ما هو حقيقة فيه ولم يدل به على ما وضع له الا تأخير

ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قوما مخصوصا
فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال لعبده
شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة الاجمالا فيما وضع له
وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد
باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشي بخلاف ما هو به
لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخلو من ان يكون يدل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه
والابالا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على
خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
العموم فان قيل انما يفتقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا
حضور وقت الحاجة ليس هو شرطا في دلالة اللفظ فان دل
اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشي يرجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول
الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن
وقت الخطاب الى الغير من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي

الى سقوط

الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب
وضع للافادة فمن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
وبيانه في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يوجب ان يعتقد خصوصه
الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد
انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل
عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار الدليل
من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على انه الوقف
هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغة في تقريبه فقلناه
بعين الفاظهم لنا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب
اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريبه ان من شرط النسخ
كما اعرف بيانه ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه
على من الموقت ما صح فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله تعالى ودوموا على هذا الفعل الى ان انسخه

عليكم وح فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام ولا
يستمراد بعد فرض النسخ يعلم ان المراد بخلاف ذلك الظاهر فقد ا
ستعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة
في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا
القول الى طرد المنع في النسخ ايضاً كما حكينا عن العلامة فاوجب
اقتران بيان الاجمالي بالمنسوخ فرارا عن هذا المحذور لكن
السيد ره ادعى الاجماع على اخلاف هذه المقالة كما مرت اليه
الاشاره وجعله وجها للرد على من منع عن تأخير البيان المجمل
فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان
كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا وارادوا بذلك غاية
مخصوصة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد للمخاطب به وهذا هو نقض مذهب القائلين
بحولة تأخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عنده مجرى خطاب
العربي بالزنجية فان قالوا كيف يجب ان يبين في
حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصحم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ و

غادة

وغادة العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما
يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله
قلناه هذا عدم لكل ما نعقدون عليه في تقبيحكم تأخير
البيان لانكم توجبون البيان الذي يرجع الى الخطاب لا
لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما
تمنعون تأخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من
الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير
قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع التمكن من
فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى
حسن وجوبه بخطاب والى ان المخاطب لا بدّ ان يكون
له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذه تنتقض عدة الفعل
وغايته لانها من جملة المراد وقد اخرتم تأخير بيانها و
فلم ينظر قول من جوز تأخير بيان المجمل لانه يذهب
الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض
وقد اخرتم مثله فالرجوع الى الاحتمه العلة تقض منكم لهذا
الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لانه
تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه هنهنا ف

تنقض استدلاله ببعض ما نقض به دليل حصره غير محتاجين
الى تلك التفرقة فان مواضع امثاله على كثرتها الا يكاد
يخفى على المتأمل طريق تقريرها وسوقها بحيث ينضم مع
محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه ان لا ريب في
افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة فان
قال ذلك هو المتاين بين الحقيقة والمجاز في منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يحصل من استلزامه للاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينفي احتمال التجوز
وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وخروجه عنها يحمل
على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج به
الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى

الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه
الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزام المحذور الذي يظن في موضع
النزاع اعني الاغراء بالجهل الى ما على انهم قد حكموا بجواز
اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان
العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن
احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام
مجردا عن القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليس مرادا
فيكون اغراء بالجهل فان اعتذروا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز
بتقدير وجودها لا بدان بعثر عليها فيحكم بمقتضاها
قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت
الحاجة فعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف
عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب عن السيد انه تكلم
على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه

الكل

لو ورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمهم ان
يقال لهم اذا اجوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في
الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد
فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل و
يعتقد في الجملة انه ممتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا
القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق
بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول البيان فهو متمكن من الرجوع اليها
ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع
فيه اليها ليعلم المراد وهذا وهو في هذا الزمان قصيرا
او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم
على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد
وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد
الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد
به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا
الحكم بين الطويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي

اشتغلتم اليه لا تتمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر
كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع
المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان
البيان في الرجوع الى الاصول لانه قد كان قادرا على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى
الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن
ورود مثل ذلك عليه بنوعها اذا اجوزت اسماع العام المخصوص
دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول وان
المخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه
المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان
قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه
يمتثل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين
قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين
في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم
بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان

هو كالصبي بالقطع او حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير الدلالة
على انه مجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت
هذا انما يتأتى من الصبي وانما يستقبح الخلو من الدلالة
فيما بعده قلنا انا قبل مثل ذلك في موضع النزاع وبقي الكلام على
ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب
فهو مشكل بما ذكر من الوجوه الثلاثة فانه بني عليه لانه
دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك في حقيقة التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان
وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الاخبار عن الفعل المهدد
عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به دائما
لتحقق التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة
للقطع لقبح الناشي من تأخير القرينة حينئذ انما هو باعتبار
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا لمجرد كونه تأخيرا
والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا
قبح التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا
لجليه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه

من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير الى
فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بالقبح
فيها ظاهر انتم مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد منها حال العدول عن وضعها يصيرها كذبا على ما
هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم
انه بالتأخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله
لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان
محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه هو المتنازع فيه
وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فلم ولا ينفعكم قوله
واذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص
الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي
ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة
عليه بل يحصل من المجموع ولا يلزم من عدم صلاحية الدلالة
مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من
المعلوم ان اللفظ لا دلالة بمجرده على المعنى المجازي فحضوره في
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تأثيره

بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على
حقيقة ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى حاجة في هذا
التأخير وانتم تقولون على مثل في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع
الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه تبين الحال اما
بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان
الدلالة عندنا وعندكم انما تتقرر بعد زمان واختلافه
بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التأخير وبهذا اتضح
فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهوره منع قيامه
بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدم مستبعده كما نقول هو في
وقت الخطاب فيجيء الاحتمال الثاني لقبل الدلالة من دونه قبل ان
يحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما
يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا قلنا ونحن لا نجوز التأخير
الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت
الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز
فيه بالخطاب كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج
الى بيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله

في العام

في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر
ولا فيه خروج من القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له لان التوقف
فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب
ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها
يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان الحاجة المحتاج
الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة
على كل حال

في الاجماع

الاجماع يطلق لغة على
معنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي
اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية
على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به
وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم
منهم النظام واحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب
اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجلى

والاعراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الا
ختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجة من اهل الخلاف
من ملة كلها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل
لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من
مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما
ثبت عندنا بالدلالة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من
امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه
سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع
حجة فحجة الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه
عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق
ره حيث قال بعد بيان وجه الحجة على طريقتنا وعلى هذا
فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان
فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور
وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم بكونه في جملة

الجمهور

الجمهور ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه
في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم تقطع بخروجه عنهم و
من هنا يتجه ان يق ان المدار في الحجية على العلم بدخول
المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب
قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام
المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان
حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع
من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى
الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه
ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية فعتد به وما

اعتذر بعضهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور
اجماعا او لعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او
بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة ع ولا يخفى عليك ما فيه ثم تسميته
الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول
عن المصطلح المقرر في علم الاصول من غير قيام قرينة
على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل
على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف
عند دعوى الاجماع فاوضح حالا على الفساد من ان يبين
وقريب منه تاويل الخلاف وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل
هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى
الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم
بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين

اقوالهم

فانا نراه في مواضع لا يكاد يقبل التاويل

اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس
مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة ع وامكان علم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل
الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والعرض
العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتتابع
وتظافر الاخبار عليه وانت خبير بعد الاحاطة بما قررناه
خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل
لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلامنا انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح بقوله

اخر علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثابتة
قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعيا وخصوصا لا يعلم ان
الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة
نقلية او عقلية الظاهر ذلك ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما
تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا و
ليس الخطاء مأمونا على الظنون الثالثة حكي فيها عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراده الالحاق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل
ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في
جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى
بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان
الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثرها يوجد مشهورا في كلام الاصحاب
حدث بعد زمان الشيخ رحمه الله كما نبه عليه والدي في كتاب

رعاية الذي صنفه في دراية الحديث مبينا لوجهه
ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في
الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان
مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت لمتابعته قال الوالد
قدس سره وممن اطلع على هذا الذي تبينته وحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد
رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه
المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن
ابي فراس ره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد ره عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل
ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين   اذا اختلف
اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة
منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي

من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل
التركة في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين
الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز
وان الامام مع احد الطائفتين قطعا ولا فرق ذلك وجوده
منا بعضه في الجميع وهذا الكلام كله واضح   اذا اختلف الا
مامية على قولين فان كانت احد الطائفتين معلومة النسب
ولم يكن الامام احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى وان
لم يكن معلومة النسب فان كانت مع الطائفتين دلالة قطعية
توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا و
ان لم يكن مع احدها دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن
الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين والتماس دليل من غيرها ثم نقل عن الشيخ تضعيف
هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وعلى هذا
ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على القولين فكل طائفة
توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا

وذكر ان الحكم بان الاجماع احد من اصول الدين يكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع
احد من اصول الفقه وكل احد من اصوله لا يثبت باخبار الواحد فالاجماع لا يثبت
باخبار الواحد والجواب منع كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من اعظم الاصول
باخبار الواحد وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة احد من اصول الفقه
وكل احد من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع هناك بل لا حجة والجواب منع
كلية الكبرى ايضا والسند ان كون الخبر حجة احد من اصوله ايضا مع ان الدليل
على حجيته ليس بقاطع والقول الثاني بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويمكن تطبيق
عليها بنوع من التصرف

ن وهو تفاوت
قوله الثالث
وهو قبل تفسخ بها
هو القول بانه تفسخ
نفوهم على التفصيل
نا عليه فممنوع وهل
فان على انها لا ترد
العيوب لانه وافق
يد على اصولهم لانه
كون قد خالف الاجماع
فلم يجز ما هو صورته الجواب لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه
تجاوز والله
كان الامام فاصل
منها والاخرى
صفة فالثالثة كالاول
اذا لم تفصل
لم نفصل فلا اشكال
ن علاقة بحيث يلزم

من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل
التركة فالغا الموضعين ومن قال ثلث الباقي فالغ في الموضعين
الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما اعلم قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز
وان الامام مع احد الطائفتين قطعا ولا قوم ذلك وجود
منا بعينه في الجميع وهذا الكلام كله واضح اذا اختلفوا
الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب
ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان
لم يكن معلومة النسب فان كانت مع الطائفتين دلالة قطعية
توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا و
ان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن
الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف
هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وعندي هذا
ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة
توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا

وكذا القول فيما اذا دل على ذكر الفريقين في عدد [illegible]
اقتصار الاقل المراتب وان زاد عليها فالكلام في الثالث
رابعا او خامسا او سادسا ان عندهم ثلثة اقوال للمنع مطلقا والجواز
مطلقا والتفصيل [illegible] وعندنا بان ذلك فيتعين ان لا يغتر احد في
الوقايع المتجددة الا بالوقوف [illegible] عن السلف

لاستجماعها شرائط المعصوم فلذلك كلام المحقق ره هنا جيد والذي

يسهل الخطب علمنا بالعدم وقوع مثله كما قدمت الاشارة اليه

قال المحقق ره وإذا اختلف الامامية على قولين فهل

يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان

قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل

على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان

يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما

بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام

المحقق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اختلف

الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد حسبا على كونه حجة فصار

اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية

خبر الواحد كما مر يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت

غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت

بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام

المعصوم اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد

لا يقال ان الحاكي للاجماع من ان يكون علمه باحد

الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو

انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون

حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية

الاسناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك

البيان فيه تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل

حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند

التحقيق الاحكام الثابتة له من حكم التعادل والترجيح على ما يأتي

بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف

ذلك فانه ناش عن قلة تأمل ومن ثم يقع التعارض بين

اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في

وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم با

التعادل وربما يتوهم حصول التعارض بين الاجماع المنقول

والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل

وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسائط من

جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى

ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط

في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر و

النظر في باب التراجيح الى مجموع وجوهها مشروط بانتفاء

كما ستعرفه الثابتة
الاجماع في للشهور
ن هذا شانه لا
ن الماوية المفنع
ن هب ذاهب
الك فلاجي
حا دينقم
تفيد بنفسه
تعرف بالحكي
ن دعوى بطلان اسلام في ذلك فانه
بهت ومكابرة لانا نجد الا
والام مخالفة كما نجد البدا
يعود الى الجزم وما ذا لا
عليه شكوكا منها انه
يجوز على الجملة اذ لا ينافي
قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بدو
كما كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوه

ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى ~~وقال موسى~~ تمسكوا بالسبت وعيسى عليه السلام
انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه واله
فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
فانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه و
ذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا
بين ما يحصل منه كما قلتم وبين العلم بالضروريات و
اللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
به وهو منتف لمخالفة الكثير وكل هذه الوجوه مردودة اما
اجمالا فلانها تشكيكات في الضروري فهي كشبه السوفسطائية
فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
يتالف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل
شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى

ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وقال موسى تمسكوا بالسبت وعيسى عليه السلام
انه لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وآله
فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
فانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وتوقيته
ذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بينه
وبين ما يحصل منه كما قلتم وبين العلم بالضروريات و
اللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
عليه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما
اجمالا فلانها تشكيكات في الضروري فهي كشبه السوفسطائية
فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه لا يلزم من ثبوت
حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل
شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى

...كما ستعرفه الثانية
...الاجماع في المشهور
...في هذا شانه لا
...ان الراوي به المفيد
...يذهب ذاهب
...الى ذلك فلا يحتج
...الآحاد ينقسم
...جماعة يفيد بقية
...الصدق بما يحكى
...في ذلك فانه

...بهت ومكابرة لانا نجد الـ...
... كالعلم بالحاضرة كما عند العقلاء
يعود الى الجزم وما قالوا
عليه شكوكا منها انه
يجوز على الجملة اذ لا ينافي
قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد
كما لكذب كل واحد نقدر كذب الجميع وجمع وجود

لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث
انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل
جنود الذي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة
هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين
محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون باعث كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة ا
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في
السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند
علمهم الى الحس فانه مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ الطبقات
المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر
والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا

لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط

ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبروه في اخبار البلد
وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
ما الاعراض عنها اجله فانه قد يتكثر الاخبار في الوقائع
ويختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها
بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك و
يسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع

لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم عن الثالث
الذي هو علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الكذب
... وجود العادة

مع منع العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند
علمهم الى الحس فانه مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ الطبقات
المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر
والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا

لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
ذكره السيد المرتضى ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من
المحققين ساكتين عليه قال السيد رضي الله عنه انما كان
هذا العلم يعني الحاصل من التواتر المستند الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز في شرط الزيادة والنقصان بحسب
ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا
اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما
اشبه ذلك واي فرق بين خبر البلدان وخبر النص الجلي
على امير المؤمنين ع الذي ينفرد بنقله الامامية والا لم يجب
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجريناه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
فالاضراب عنها اجمل فانه قد يتكثر الاخبار في الوقايع
وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها
بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك
ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع

في ضرب من قتله في غزاة بلده كذا في فعله في احد كذا الى غير
ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه
وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع
وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت
رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه
القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضمت اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله
وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر
ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا
يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار
التي تحتف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ العلية
ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان
عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادّى

الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على هذا الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين
واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من خالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من
انتفاء اللازم ولو التزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل
مثله في نقيضها عادة واما الثالث فبالتزام التخطئة لو
وقع لم يخبر بمخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات و
الاجماع للدليل على خلاف ذلك الفساد وما عرى
من خبر الواحد من القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به
عقلا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه
المحقق رحمه الله عن ابن قبة وبعض الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع اولا
خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد
المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس
الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو

الاقرب وله وجوه من الادلة قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو متحقق
بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم حيث
استند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف وعلقه بضمير
الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد الجميع بالجميع ومن البين تحقق
هذا المعنى من التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض
من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل
ولينذر كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذي
يحصل به التواتر كلا من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب
الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب
الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة
لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب
المصير الى اقرب المجازات اليه وهو هنا مطلق الطلب
لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق بانه لا معنى لجواز

الحذر

الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم
يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند و
جود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على
وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب الى
المجازات محل الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه
اخص مما منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه
قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون
الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس
والعرف يوافقهما ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية
الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما
لا ينفكان عن التخويف فان الواجب مستحق العقاب تاركه
والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الاية
بالدلالة على قبول الخبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما
سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء
الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر
التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى و

وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على
ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه المعنيين لحمل الخطاب
عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهيم
فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه وعلم ثبوت
حصوله في ذلك العصر الناكح قوله نعم ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه التثبت عند مجيء غير
الفاسق فاما ان يجب الى عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
الى القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ولما يقال من ان دلالة
المفهوم ضعيفة فمدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول
بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام
واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول و
المردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم

التبيين ع

التبيين عند مجيء خبر الفاسق فاما ان يجب ع

في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل
عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن
الائمة عليهم السلام حديث يضاهم مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام
قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا
الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا
عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب و
حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على
المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى
زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه
وتبرؤا من العامل وممن وافقنا من اهل الخلاف احتجوا
بمثل هذه الطريق لانهم نقلوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال

بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وتكرر ذلك مرة من بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل
البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن ان كان له جهات
متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب
تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد او دعوى ظن اقوى من الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف
الاجماع

الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل
بشهادة العدلين ينتفي بانتفائها وشبهها الفتوى والاقرار
فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط
الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون
التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب
وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع و
قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز
ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة
خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا اياها على الامارات المفيدة

للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق
بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد سبق خلافه
والظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكاليف المستفاد من ظواهر الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت
اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب بحجية القول الآخر عموم
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه تعالى نهى عن اتباع
الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على الذم باتباع الظن
والنهي والذم دليل الحرمة وهو ينافي الوجوب ولا
شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد
المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم
دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله

ريب

ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعو
يل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا
الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك و
النقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة و
يذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة
وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم
وتكلم في التهذيب على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد
من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح

بخلافهم وبخروج من حملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على
الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية و
خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات
ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما
عرفت على ان آيات الذم تحتمل تخصيص السوق في الاقتصار
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه والآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي
عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد
بعد ملاحظة ما تقدم في خطاب المشافهة ووجه ثبوت
حكمه علينا مع ما علم في الرابع من الحجة اشارة اليه واي
اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل
العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم عنا دونهم وهذا
واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى فجوابه اولا
ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد
مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك
على نقل المرتضى لغيره اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن

وجه

انسداد

كونه

كونه خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالحكم لمن [illegible] عنا
ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصر
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل
العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع
مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في
بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب
بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه و
لعله الاقل يعول فيه على الاجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا
امكن تحصيل العلم القطعي باحد الاقوال من طرق ذكرناها فيه
العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين

ولا ريب ان ما ادّعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع
الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان وامثاله والتكليف
فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن بما نعلمه ضرورة
العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من
كلامه ايضا فيتوجه ح الاخبار وغيرها من الادلة الظنية
للنظر فى صلاحيته لاثبات الاحكام الشرعية فى الجملة كما
حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
لا يفيده على قيام الدليل عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل
مشقة البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد وعدمه
مع ان السيد قد اعترف فى جواب المسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهى موجبة العلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد وبقى
الكلام فى التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة فى النهاية وانه عجيب ويمكن ان يقال
ان الاعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل

القطعي

المتكلمين

المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مرّت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وما ذكره العلامة على ما ظهر له
من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه و
الحديث حيث اوردوا الاخبار فى كتبهم واستراحوا
اليها فى المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما دل على
موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم
المخالفة له اذ من الجائز ان يكون اخبار الاصحاب ح قريبة
العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما
اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم له فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ
لما قلناه فانه بعد ان ذكر عنه فى حكاية الخلاف هنا انه يعمل
بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
احتجاج القوم من الجانبين قال ذهب شيخنا ابو
جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا ولكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل

بالخبر الواحد مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرد عنه اماميا
يجب العمل به هذا الذي ينبغي على في كلامه ويدعي اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه
الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم
الى آخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يحمل عليه لا ما نسبه العلامة الشيخ والمحققان
اهلها بالبحث عن احوال الرجال ممن يجاوز ان يكون
لهما التكلف القرائن وتسهيل سبيل العلم بصدق الخبر
لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا
اعتناءهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون وطاء للتوثق
وهما عليه وعلى هذا يحمل روايتهم باخبار اصول
الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن
بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها

ولا وجه

ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف
الوجه المذكور من الحجة لما مر فانه في بقية الوجوه
لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تع والعمل بالخبر
الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا تقبل رواية مجنون والصبي وان كان مميزا والحكم
في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل
واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور
اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف
لمنع الحكم في المقيس عليه او سلمنا لكن الفارق موجود
من قاعد ثمه في الفروع ولمنع اصل القياس ثانيا و
التحقيق ان عدم القبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية
من الله ربما منعته من الكذب والصبي باعتبار
علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا
مستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما رواية بعد البلوغ لما

اصل

[illegible]

سمعه قبله فقبوله حيث لم يجتمع غيره من الشرايط الوجود
المقتضي ح وهو اخبار العدل الظابط وعدم صلاحية
ما يقبله مانعا لانتفيه الثاني الاسلام ولا ريب عندنا
في اشتراطه لقوله نعم ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولكن قيل باختصاصه في العرف المتأخر
بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما
هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله نعم ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون
متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
ابن بكير وسماعة وعلي ابن ابي حمزة وعثمن ابن عيسى وبما رواه
بنو فضال والظاهر واجابه المحقق بانا نعلم الى الان ان
الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه باشتراط الايمان
في تهذيب الاكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات
فاسدي المذهب وحكى والدي رحمه الله في فوائده على الخلاصة
عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان ابن عثمن
فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله ان جاءكم

فاسق

فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
وهذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة
وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على
الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب [illegible] وظاهر جماعة من متاخريهم الميل
الى العمل بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة
ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق
ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم
يجز لنا التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول با
شتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة
من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت

حاصلة بمحض العدل والآخر محض الفاسق وتوسط مجهول الحال
انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تعلق
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في
الآية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و
مقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين
الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه
ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر با
التثبت اي كراهية ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم
لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة
الفسق في الواقع حيث لا يحجز معها عن الكذب ولا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك
انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على
العلم بانتفائها وهو يقتضي عدم تحقق الواسطة اشتراط

العدالة

العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لان مقتضى
ح ثبوت الواسطة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ
فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه و
لو نهض دليله لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود وربما اشار اليه المحقق
وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله بحيث يحتاج معه الى اتمام
وتقدير التنزل للموافقة على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل
على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون منوطا بانضمام
القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي
الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره انا نفينا الواسطة للنفي
الذي ذكرنا انما تتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب في الرواة
في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة في هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق و
لا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة
فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان
كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي
غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة متعذر

عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي
ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في
قبول خبره عنه احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر بعد قيامه
وقضيتها ان العلة المنصوصة يتعدى بها ما حكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط
ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته
ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي
عن المعصوم ويسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل عن الواسطة ويرويها
الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيحتمل ان يكون بحيث يقع منه كذب على سبيل الخطاء
فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا تكاد يسلم منه احد قال المحقق رحمه الله لو كان زوال
السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر   تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها
بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفي فيها الواحد ام لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في ... وغيره
في بداية الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد
وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لانها شهادة ومن شانها اعتبار العدالة فيها
كما هو مقرر ولان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا

يقتضي عدمه وما سوى ذلك متوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية
فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض الافاضل المتاخرين باحتج
بعض المعصومين في ابراز جاءكم فاسق بنظر الى ان تزكية الواحد اخبار فيه فيجب ان يكون المزكي عدلا
لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا يزاد عليه مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط في قبول الرواية هو العدالة
هذا المقتضي على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من تامل
الواحد من ان يتبين اذا كثر شروطها يقتضي المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الاثنين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من ذهب اليه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان
في هذا الحكم يبتني زيادة الشرط فانما يسلط بتقدير اهل القياس بكماله وفي كلام جماعة من علمائنا
من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وغاية ما يتبين على ذلك ما وجد في كلام بعض العامة حكاية
عن بعض احد منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان
مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا واقمنا الى قول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وخرج من العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم

يقتضي عدم

قبول الخبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا
ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض في كلام من حملها على ارادة الاخبار
بما سوى العدل الذي ثبت بما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول الامر
من قبول العدلين تخصيص للآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم
وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة الذي هو خبر ان اكثر الناس هاهنا يكتفون فيها بالواحد
وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الجرح انما هو من باب القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل في الخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل بالجرح من غير
ذكر السبب فقيل بالقبول فيهما وهما احد من الخلاف فيه وقيل بذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند في هذه الاقوال الى
اعتبارات ... في الشرط ذكرها ولا اهمية في الاصحاب
قائل بشيء منها ... البحث في هذا الاصل ... على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة هو ان المزكي والجارح ان كانا عالمين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق العدالة او الجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقرب ووجهه لا يحتاج الى البيان وعند التعليم
ينقدح ما استوجهه العلامة ومتروكة   اذا تعارض الجرح والتعديل بان قال الجارح مثلا

بقدم

يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول انا علمته فلو حكمنا بعدم الشر كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين
والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة ... قال السيد العلامة جمال الدين بن طاووس
... ان كان مع احدهما رجحان حكم بالذي رجح اعتباره فالعمل على الراجح
والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه   اذا قال العدل حدثني عدل لم يكتف في العمل بروايته
على قول من لا يكتفي بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل ان ذلك ثقة بناء على اعتبار الافصاح
والتعيين وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل عادته حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه
شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه
وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصر في العدول لكن
التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسمية المنقول
هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كلما
يحتمل ان يكون له معارض يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل

بالحديث بل لا بد من اخذ السند والنظر في حال الرواة ليؤمن معارضة الجرح لا بد

للراوي عن مستند يصحح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم

نفسه ذلك معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان يقرأ

في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه

ودون ذلك الاجازة لرواية كتاب ونحوه وحكي عن بعض الناس انكار جواز

الرواية بالاجازة وينبغي له الا كثير خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول

فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين ووقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول

الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بالتفصيل لكن الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول

بتقييده في غاية السقوط لان الاجازة في الرواية اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها

من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني

وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه وظهر اشتراك في القرائن

على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقل الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم

ان قبوله مرجح وفاق وانما الخلاف فيه من بعض العامة ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة

الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ومنع

الباقون الا مع اجازة مقيدا بما ذكر الا المرتضى نفسه كما انه منع من استعمال هذه الالفاظ في

فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم حيانا ان يقول حدثني قراءة عليه فهو يزيل

الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فانا نقول ان قوله حدثني يقتضي انه

من لفظه

من لفظه وادراكه نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفي ما اثبت

وهذا من السيد في غاية الغرابة فقد صدق باب المجاز اذ ما من مجاز الا وهو قرينة تنافي

الحقيقة وتناقضها وانما كان معنى حدثني ما ذكره فهو لم يدع القراءة عليه قرينة على ان ليس

المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من

المناسبة في الحقيقة وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد ببرده جزء انا نمنع

اقتضاء حدثني حال انضمامه الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادراكه نطقه به وهو محل

وتفصيل ما ذكرناه وانت تقلي ضعف ما ذهب اليه السيد والاتفاق من علمائنا

على صحة اطلاق المقيد على القرائن مع الاعتراف فانه نوع من اجازة مثله في صورة الاجازة

والاعتبار فيهما واصل المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني

واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد حكي

له جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق وهذا ويظهر من العلامة في النهاية

انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي القول بعدم جواز الرواية بالاجازة فحكم بغرابة القول

والحجة حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمحتمل ان يرويه لم يحتج فيه الى الاجازة او لم يجز

ما ليس له ان يرويه لم يجز عليه مع الاجازة ونقلها وعبارة السيد هذه وان احتمل ظاهرها

القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه

نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة

على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول في قراءة الحديث على غيره ممن قرائه عليه

فاقول حدثني واخبرني واجرى مجرى ان يسمع من لفظه ثم قال والصحيح اقرأنا قرأته عليه واقول لم
ير انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه واخبر سمعه لا فرق ولم
يبال ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني كما لا يجوز ان يقول سمعت لان معنى حدثني واخبرني انه
نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كله في الاجازة ذكره بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث
غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به
له في علمه بانه حديثه وسماعه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز
ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة مثل تلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعي ان تعارف اصحاب الحديث انتهى في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه
هذا حديثي وسماعي يجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد والفتوى والحكم فاما ان يروي
فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام وسوقه هذا الكلام كله كما ترى يدل على
ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم
بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فيهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته
في الثناء بين القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما سمعت من شك
نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة ولا يخفى على كل من نظر
ان ما يوجد في تلك العبارة عن مراد طيبهم انما عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبار الاربعة فان تواتر
اجمالها والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه

غالبا

غالبا وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما يأتي في غيرها من باقي وجوه الرواية
غير ان رعاية التصحيح والامن من طروق التصحيف وشبهه من انواع الخلل يدعو في وجه الحاجة الى
السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب القوم حكمها مما
ذكرناه فلذا تركنا ذكرها على غره   يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل
عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل
يعتد به ويحتجنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة في وقت
اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وفي تلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان لم يكن بلفظه
اللفظ   اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
راسا او ذكرها مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف
بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله وقال
العلامة في النهاية الوجه هو المنع الا اذا عرفنا انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد
بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه
وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من علمائنا

وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن
ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة ولنحتج
لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما
اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي كما ترى تشعر بتوقفه في هذا الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
محتجا له من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم
بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل
عنه وهو غير صالح لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن الثقة وغيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو يروي عمن يعتقد عدالته وقد تقدم انه يجوز ان يكون له جارح ولا يعلم
كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر
ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي
فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادة ترى على مجهول العين وقد علم حالها وان كان مستنده
الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد
ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا لفظه
عدالة الاصل مجهولة لان من جهل عينه جهل صفته فصفته اولى بالجهالة لا يوجب الا رواية الفرع
عنه وليس تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يعتبر
عدالته لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه

العدل

العدل وهذا الكلام كما ترى صريح في الموافقة لما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين مجردة فيتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصول نوع بمثابة البعد وحينئذ يخرج عن محل النزاع
كما عرفت واما كلام الشيخ ره فمبني على اول ما ورد على العلامة رحمه الله وعلى ما ادعوه من عمل الطائفة ويتوقف
التمسك به عندنا على بلوغ حد الاجماع ولم يثبت حجة القائلين بالقبول بحيث يجوز معه ان رواية
العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا
غاشا وهو [illegible] وفيهما ان اسناد الحديث الى الراوي ليس يقتضي صدقه لان اسناد الكذب
منافي للعدالة ولهذا اثبت [illegible] قبول وذكر [illegible] اخرى [illegible] نقلها المطلوبون اسنادها
والجواب عن [illegible] ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتحريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف
احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام فيختص كل
قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط
عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ عندنا على ما كان رواته متصفين بما يجمع السلف الشرائط
خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه ارسال او قطع من وجوه الاختلال فيقال صحيح
فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا وقد يطلق على ما جمع من الاسناد جامعة للشرائط سوى
الاتصال بالمعصوم فيقطع مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويحصل بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند
اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم
مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح ويحتمل

على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على
توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يطلق القوي
الاولى في المعنيين المذكورين في قبال القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة
بان اشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هنا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء
في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيه من الخلاف لا ينبغي ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط
حضور وقت العمل المنسوخ سواء فعل ام لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق
عن المفيد القول بجوازه قبل حضور الوقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف ويحتج الاول
لنا انه لو وقع ذلك لانه فقد تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو يخرج لان الامر دليل على كونه حسنا
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل
الواحد اما حسن او قبيح فيتعلق به ان يكون حسنا لكون النهي عنه قبيحا ويتعلقه ان يكون قبيحا لكون
الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول محو
الثابت الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل حضور وقت العمل الثالث روي
ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجعه الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل
الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب
عن الاول ان المحو والاثبات مطلقان على المبتدأ لا ثم اثر ثبات مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم ع لم يؤمر

بالذبح

بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وفيه نظر يعلم بالتدبر وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية
مع انه يتضمن ما ينافي علو الانبياء بالانعام على الراجح في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان
متعلقهما فان كان حسنا كان كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون
مامورا به فيبطل النسخ مقدمة يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ويجوز
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وبه قال جمهور الاصحاب وخالف فيه جمهور اهل الخلاف واتفقوا
فيه ولكن شذوذ منهم وهو ضعيف جدا اما النسخ بنسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
فمنعه اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة
من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز انما جعل ان خلافهم في الوقوع واما اصل الجواز
فهو صحيح وفاق ولا عبرة بخلاف ذلك قليل المحققين قرار الامتناع لتحقيقه امر بعيد اما الاجماع
ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف ومبنى الخلاف في ان الاجماع هل يمكن انعقاده قبل انقطاع
الوحي ام لا قال المرتضى ره ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يمكن انعقاده
وعللوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا التعليل
غير كاف لان القائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فانه مستقر في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده وكذا في ذلك سقط هذه العلة على ان مذهبنا في الفساد في كون الاجماع حجة يقتضي
انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي
وبعده والنسخ عندهم جائز على مذهبهم بان الامة لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال

الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة فالنسخ لا ينافي الادلة وانما ينافي الاحكام
التي ثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم
باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه ولا فرق بان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين
انه قال الاجماع لا يكون ناسخا لانه لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع
قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح حصول النسخ فيه بناء
على ان الاجماع انضمام اقوال المعصوم لو انفرد لكان الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمان النبي صلعم
ثم ينسخ ذلك الحكم بآية او شرع بعده متراخ عنه ولا يجوز نسخ حكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال
يدخل في جملتها قول النبي صلعم وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى
بعض النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ
عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست
نسخا لما زيد عليه وصلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول الجمهور العلماء ويعزى الى قوم
من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر
الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحقق
على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الحق كما علم من تعريف
وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشرع بحيث لو فعل [illegible] مستقلا

تلك الزيادة لكان عاريا من كل هذه الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة
يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين في سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة
تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم
وكان ما فعلها يجب عليه استينافها والان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب ويجب من تشهد
وسلام ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد
حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد في هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل فيفتقر ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثل نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد
في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل يفتقر ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية بل يفتقر ان يكون الامر بها مجزئة نسخا للتعقيب اذ [illegible] في الدليل الثاني ثبتنا [illegible] ولهذا
الركعتان فان حكمهما باق وكونهما واجبين غايته في الباب ان وجوبهما كان منفردا صار منضما
والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى ولا يمكن
لو انفردتا لما اجزاتا لكونهما [illegible] فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع
فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند المحقق [illegible] كثيرة من [illegible] ذكر مباحث العام

في القياس والاستصحاب   القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم

آخر لاشتراكهما في علة الحكم ويسمى الحكم الثابت نتيجة والاول فرعاً والثاني اصلاً والمشترك جامعاً

وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكي اجماعهم

فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب

واما المنصوص ففي العمل به خلاف بينهم فنقل المرتضى رحمه الله المنع منه ايضاً وقال المحقق اذا نص الشارع

على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية

الحكم وكان ذلك برهاناً وقال العلامة الاقرب عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها

في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف

عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول

ثم حكي عن النافين احتجاجهم بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار

وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة واذا احتمل الامران لم يجز

القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويزه يستلزم تجويز مثله في العقليات

حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون

علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبراً في العلة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار

فان قول الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم يفيد منعه عن اكل كل حشيشة تكون سماً

على ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال

علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحكم ان عنيتم بها ما تقتضي

المتحرك كثير فهذا المعنى يثبت في محله بدون المتحركية وان عنيتم بها امراً آخر فيأتي فيه ذلك الاحتمال فهناك

نسلم ان الشارع في ابطال القيد دليل منفصل فقولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا اذا عرف بالقرينة

ضعف قول الاب الملائم تناول المضر فلم ... في العلة المنصوصة كل قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار

انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكن ليس بقياس بل هو من باب العلم

بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محال ... الحكم

بنفس هذا الحال فما نحن فيه من العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر اصلاً اولى من العكس فلا يكون هذا

قياساً وقال بعض المحققين في هذا الباب ان محل النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية

لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً يحتمل ان يكون نصاً في تعليل المعلول بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون

نصاً في التعليل لمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان

التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك وانه لا نزاع الا في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً

هل هو ظاهر في علية التحريم للاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي

ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة قد حرر النزاع نحوه على ما حكاه

المرتضى في هذا الباب فان صاحب الذريعة قد بين القوم لفظياً وانهم متفقون في المعنى ... كلام

المرتضى مصرح بخلاف ما ذكره فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل

المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع

ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى قدر

دون وجه وطلب منه درهم دون قلّه قال وهذا باب في الالزام معروف ولهذا جاز ان يعطي لو جعل الاحسان
ضرب دون الضرب وعند درهم دون درهم وقد حاله وقد نهى حتى كان قياما تعلق الوجه الذي لاجله فعلناه
ثم قال واذا صحت هذه الجملة امكن في النص على العلة انها توجب الحكم والقياس وجرى النص على الفرع مجرى
النص على الحكم في فرعه على من منعه وليس يصح ان يقول انا لم يوجب النص على العلة الحكم كان عبثا
بعيدا تاما لم يكن يعلمه لولاه وهو الركان هذا الفصل الحسن معظم هذا الكلام يدل على كون النزاع
في المعنى ظاهر فلا وجه لما يحكي العلامة الاتفاق فيه فهم من جعل الحجة ما ذكره من موافقة في المعنى ولا
ينبغي ان يدع للناصين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله [illegible]
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتحريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المشاد من العلة حيث تشتمل
الحال بالفاسد في المحصور سببه منها فتعلق الحكم بها لا لابانة الداعي او وجه المصلحة ذهب جماعة
في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعليق الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من
باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحققون واختلفوا في وجه التعدية
فقيل انه دلالة مفهوم [illegible]
فيه موافقا لحكم المذكور ويسمى مفهوم الموافقة وقد يكون غير المذكور مخالفا للمذكور في الحكم
كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويسمى الاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
وقال قوم انه منقول عرفا من معناه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الثاني
لا يكون مثل هذا قياسا لانه لا يحتاج النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع
التأفيف وعن كونه اكد في الفرع للحكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب

البعض

البعض لا ثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل
من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورود ما مر لنا في القياس على انه اخفى ما يجري
فيه من غير نظر الاولى حتى ان عليه المفهوم دون القياس ويحصل ذلك بحجية على انه النص
ويجيز الثاني في القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس
واجيب بان التوقف على استحضاره مع القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يدرك كل من يعرف اللغة من غير
افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هاهنا لفظي لا
بحث اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر
الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني وحكي عن المفيد ره المصير الى
الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثنائها
والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول
ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه قال بالثاني احتج المرتضى
بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من غير دليل لان الحالين مختلفان من حيث كان غير
واجد للماء في احدهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة فاذا كنا
قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا
بينهما فيه وليس هاهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى

ويعلم من ذلك ان ما دام يجب اثبات الحكم الاول بالدليل فكذلك الثاني ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت
الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في من [illegible]
الحوادث لانه لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال
ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته
وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لا يتعلق فان قد
علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء وللكلام في الحالة الثانية من وجوده و
انتقض الامر على شرعية الاول واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان
حركة الفلك وما جرى مجراها لا تمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى فرض عدم رؤية
الماء لم يغير الحكم الاول لانه قال ويمثل ذلك يجب من قال انه يجب ان يقطع بغير من حيز [illegible]
وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل [illegible]
او ما يقوم مقامهما ولو كان الدليل الذي جرى ما حضر عن ساحل البحر لم يقطع [illegible]
مانع من ذلك من متواتر الدليل على ذلك الكلام الدليل من جهة العقول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم
الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما

مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثالث ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب
من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر
المؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة
وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوب في مال يجب عليه ان يحكم
بطهارته [illegible] على [illegible] بعلم زوجها ومن غاب غيبة منقطعة يحكم ببقائه
ولم تقسم امواله ويعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته وهذه الادلة
موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم
مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا [illegible]
ثم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج
له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجج المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر
في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح
مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم

ان الاوقات المذكورة راجعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي هو العقد ولم يثبت له
بان ظن بقاء الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي لا الى سواه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا
اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع
بمسألة المتيمم وتصحيحه عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك
بهذا الكلام وقد لخصنا في المعتبر قول المرتضى وهو اقرب

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال في حمل النواة وفي
الاصطلاح هو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله التجزية
بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض
المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس
ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على
دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها
فكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض
حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه وحينئذ يحصل الظن المذكور وحجة الفريقين والتحقيق
عندي في هذا المقام انه لا اشكال في امكان استنباط بعض المسائل دون بعض وحينئذ ولكن استنباطه
المجتهد المطلق لما عنده ولكن التمسك في جواز الاجتهاد على هذا الاستنباط بالمساواة بين المجتهد

قياس لانا نقول بعد تسليم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسألة
الحاصل من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث الوجوه ان قوة الملكة انما هو بكمال
القوة ولا شك ان قوة الكامل ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان لكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به
واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد
المتجزي عليه يقتضي الدور لانه تمسك في مسألة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ودعوى عدم الفرق في
ذلك بين المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد في هذا
الحكم لا بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقه بالمجتهد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اصل الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت فقل تجزي
التقليد والاجتهاد وهو غير معروف   وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال
ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اثبات الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من
اللغة ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من
الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
منها اتقدر وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص

الى غيرها من القواعد التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف الكثير وهو الظاهر ويجب
ان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونها الا من كان بقوة قدسية تغنيه عن ذلك حتى يكون
له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على استنباط الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة
ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع
باعث للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذه من لوازم الاجتهاد دون
الا من حيث انها من شرايطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو من شروط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها افضل ممارسة في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويعين
على التوصل اليه وما يليق به بحمله وتجاهل بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور زايدة
ما ذكرناه فمن الجهالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي يقضي العرف من الدين بكذبها

اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع
التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له
مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما تفتقر
الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها فان اخطأ فلا اثم عليه قطعا بغير خلاف
يعلم بينهم ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى ان الحكم معينا قد جعل

الحكم

تابعا لظن المجتهد فيها فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد وان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى
الصواب وقد جعل العلامة في النهاية ترددا بين الامرين وهو موضع تحقيق الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اثر
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير فائدة فالحري ان كان الاشتغال بتحقيق غيره علينا مما هو من الاشكال
اولى بمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول ليس بتقليد وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي
الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى الحاصل الاستعمال ولا حظ وبيسرا اطلق التقليد على قبول قول المفتي تقليدا
في العرف وهو شايع وانما قرر هذا فان اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
ام عالما بطرف من العلوم وهو في ذلك الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب
الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع والحاصل من مناقشة العلماء والحاجة الى الوقايع
او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودليله والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة
المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فلانه
يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين في تلك
الحكم الاجمالي المتوقف عليه   والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام

الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على عدم جواز الالتفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان

المحقق [illegible] هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه فقال واذا ثبت ان [illegible] حصل [illegible] الخطا

موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله [illegible] الاكثرون [illegible] باتفاق منا [illegible] الاعصار [illegible] حكم [illegible]

العالم مع العلم بكونه [illegible] بالادلة القاطعة [illegible] قبول الشهادة [illegible] كان [illegible]

او ايل الادلة وهو سهل [illegible] اقول ان كان [illegible] حاصلا لكل مكلف [illegible] من [illegible] بالمؤاخذة

بحصول [illegible] وهو [illegible] الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على

العلم بحصول تلك الادلة الشاهد [illegible] لكن [illegible] كان يحكم باسلام [illegible] من غير ان يعرض

اليه ادلة الكلام ولا يلزم [illegible] بل يامره [illegible] الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما [illegible] في هذا [illegible]

[illegible] المحقق [illegible] الشيخ [illegible] حكاه عنه [illegible] انه ليس [illegible] ان [illegible] الادلة [illegible]

المصطلح عليها [illegible] الشبه الواردة [illegible] بل الواجب [illegible] الدليل [illegible] بوجب الطمأنينة

وهذا [illegible] قبول الشهادة على [illegible] لكن [illegible] الدليل

على [illegible] المسلم [illegible] العلم [illegible] كما قال [illegible] البعرة تدل على البعير [illegible]

السماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير   ويعني [illegible] يجب [illegible]

ان يكون مؤمنا [illegible] بحصول الشرايط [illegible] بالمخالطة [illegible] او باخبار [illegible]

او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين [illegible] شرايط [illegible]

هذا الموضع [illegible] الوجود [illegible] الاصحاب [illegible] الخلاف فان العلامة [illegible]

لا يشترط في المستفتي [illegible] الاجتهاد [illegible] فاسئلوا اهل الذكر [illegible] عليه التقليد

من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له الظن بذلك [illegible] منتصبا للفتوى [illegible] من الخلق [illegible]

المسلمين على استفتائه وتعظيمه [illegible] المحقق [illegible] هذه [illegible] متصلا او لا [illegible]

[illegible] باقبال العامة عليه [illegible] بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه [illegible]

ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته [illegible] العلماء وشهادتهم له [illegible]

الفتوى [illegible] والاختلاف بين هذين الكلامين [illegible] وكلام المحقق [illegible]

[illegible] البيان واحتجاج العلامة [illegible]

عليه في النهاية [illegible] اهل الذكر [illegible] شرايط الفتوى [illegible]

[illegible] على [illegible] جوازه [illegible] العلم [illegible]

او [illegible] مقام العلم وهو شهادة العدلين [illegible] من كلام [illegible] لما ذكره المحقق [illegible]

طريق [illegible] من يجب عليه ان [illegible] بالمخالطة والاخبار المتواترة [illegible] العلماء في العلم

[illegible] في العلم والصبيان [illegible] والديانة [illegible] في هذه [illegible] قول من [illegible]

بان يقول كيف [illegible] شيئا من [illegible] اعلم الناس بالتجارة والصناعة في [illegible]

اعلم شيئا من التجارة والصناعة وكل العلم بالنحو واللغة [illegible] اذا عرفت هذا فاعلم ان [illegible]

[illegible] مع [illegible] والاتفاق في الفتوى [illegible] مع الاختلاف فان علم [illegible]

في المعرفة والعدالة [illegible] المستفتي في تقليد [illegible] وان كان [illegible] في العلم والعدالة [illegible]

عليه تقليده وهو قول الاصحاب [illegible] الامام [illegible] عليه [illegible] الاعلم [illegible]

ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير [illegible] والاعتماد على ما عليه الاصحاب [illegible] بالعلم

وربما البعض بالورع قال المحقق ره في تهذيبه الاعلم اولى لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده
من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن ذهب العلامة ره في النهاية
الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره حيث عد في شرائط
الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها
وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لادلتها
جاز له الفتوى وان نسيها افتقر الى استئناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى
بالاخير والقريب عندي ما ذكره المحقق اولا وتحقيقه ما ذهب اليه العلامة ره متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستئناف عليه يحتاج الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف
خلافا في عدم اشتراط المشافهة للمفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك
بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز
العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا بديهة البطلان لا يليق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما
ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر
يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق

علمائنا

علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين الدليلين المتعارضين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما
لا التوقف في ذلك من الاصحاب خلافا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى
البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه واوجب المصير اليه عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح
كلها راجعة اليها وهي كثيرة ومنها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة
احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن فان العدد الاكثر ابعد عن الخطأ من
الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني ان يكون
راوي احدهما اعلى من راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق ره يرجح الضابط على غيره والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الظاهر تقديم
ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس كحالهم قال
انه يرجح لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه
فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط ومنه
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من جهة انه كلما كانت
الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء
والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكمل فلا وهذا الكلام ليس بجيد وما ذكره المذكور في منه معقول

واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استجماع احد الدليلين
بجميع شرائط الحجية وهو انما يكون مع الاستواء فيما عدا ما اعتبر فيه ويتضح مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها ما يعتبر في
الترجيح ابتداء او بالحمل عليه ايضا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي باللفظ بخصوصه
على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي
لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق انه ابعد من الغلط والعيب فيمن كتب دعوى من الشيخ بالتفصيل الذي
حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليل ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التعليل حكم ايضا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح
بالنقل الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن
الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في النهاية
ان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات الدلالة او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح ما كان اكد دلالة او وضح امثلة ما جاء في بعض
اخبار القصر لما فيه ثم حول الوقت من قوله فقصر وان لم تفعل فقد والله خالف رسول الله صلى الله عليه وآله
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس فيها فيرجح ذو الحقيقة
او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز غير العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى
توسط امر آخر بخلاف الاخر فيرجح الغير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والقول فيها

داخل في عموم

داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل معبرا بالانكار ترجيح العام الغير المخصص والمطلق الذي
لم يتطرق عليه التخصيص والتقييد على غيرهما وترجيح ما قد تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه
اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثالث الى ترجيح الاقوى دلالة والثاني ضعيف لان التعليل يقتضي التقوية
وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهو على ضربين الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على
ما لم يعتضد بدليل اخر الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره لان الاكثر يلتفت على احدى
الروايتين كان متمسك [illegible] اقوى لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح
الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه
ما لا يعلم الا منه والموافق يعلم [illegible] بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني فان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه مزيل لحكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه لو حكم الناقل بعد
الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما ينتقل
العقل عنه اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم برجحة
الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وورود الناقل بعده يقتضي كونه واردا حيث الحاجة اليه لانه يصير معلوما
ذلك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد فلا علم بوجه حجيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فانه يرجح يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة لما ان الناقل فهكذا اما المقرر فلو ورده بعد فيرتبي ما رفعه
الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينتهض لاثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله القولين وما لهذين الحجتين







ومنها ما قال المحقق ايضاً ان يكون الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر ناسخاً
سواء كان مطابقاً للاصل ام لم يكن مطابقاً وان جهل التاريخ يجب الوقف فيه لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخاً يحتمل
ان يكون منسوخاً وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب العمل بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود
هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله والواقع ان يكون احدهما مخالفاً لاهل الخلاف والآخر موافقاً فيرجح المخالف
على الموافق وقد يحكى المحقق ره عن الشيخ انه اذا قال اذا تساوت الروايتان في العدالة
والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق
عليه السلام وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء
من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التاويل لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل
بالحديث قلنا انما يصار الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل بالاخر فلا يلزم
سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولاً فلان الاستدلال بالخبر على اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد
ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم
هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانياً فلان ما ذكره من احتمال
التاويل وان كان محتملاً الا ان احتمال التقية بما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر
وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق قد تم في شهر ذي القعدة الحرام سنة ١٢٣٩





این کتاب ابوالحسن حضرت علیه رحمه
الاحقر عبد الصمد [illegible] کاتب [illegible]
مرحوم

ای که منکر بناز معاد لیس
که آن را علم بود بر جبری معامله
مستثنات بکن و افرادی اشکل
برد بکن ز حیرت روان معامله